

مركز دراسات الوحدة العربية



في النقد الفلسفي المعاصر

مصادره الغربية وتجلياته العربية

الدكتور محمد نور الدين أفاية

في النقد الفلسفي المعاصر

مصادره الغربية وتجلياته العربية



مركز دراسات الوحدة العربية

في النقد الفلسفي المعاصر

مصادره الغربية وتجلياته العربية

الدكتور محمد نور الدين أفاية

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

أفاية، محمد نور الدين

في النقد الفلسفي المعاصر: مصادره الغربية وتجلياته العربية/ محمد نور الدين أفاية.

٢٨٨ ص.

ببليوغرافية: ص ٢٧٥ - ٢٨٢.

يشتمل على فهرس.

ISBN 978-9953-82-677-6

١. النقدية (فلسفة). ٢. الفلسفة الغربية. ٣. الفلسفة العربية.

أ. العنوان.

142

العنوان بالإنكليزية

Critique in Contemporary Philosophy:
The Western Origins and the Arabic Manifestations

By Mohammed Nour el-Din Affaya

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص.ب: ٦٠٠١ - ١١٣

الحمراء - بيروت ٢٠٣٤ ٢٤٠٧ - لبنان

تلفون: ٧٥٠٠٨٤ - ٧٥٠٠٨٥ - ٧٥٠٠٨٦ - ٧٥٠٠٨٧ (٩٦١١+)

برقياً: «مرعربي» - بيروت

فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (٩٦١١+)

email: info@caus.org.lb

Web Site: <http://www.caus.org.lb>

الطبعة الأولى

بيروت، تموز/ يوليو ٢٠١٤

المحتويات

القسم الثالث
العرب والفكر النقدي

مقدمة

تَمكَّن الفلاسفة والمفكرون، الذين ساهموا في بناء صرح الفكر النقدي الأوروبي، من طراز كانط، وماركس، ونيتشه، وهايدغر، وأدورنو، وهابرماس، وفوكو، ودريدا... إلخ، من إنتاج فهم عميق للمسؤولية التاريخية للسؤال والنقد المرتبطين بالزمن الحديث. وكيفما كانت الفروق الموجودة بين نصوص هؤلاء واختلاف مرجعياتهم المعرفية، وانتماءاتهم الأيديولوجية والسياسية، فقد أكدوا جميعاً، اعتماداً على الأسلوب المُميز، أن النقد ـ بكل أشكاله ومستوياته ودلالاته ـ يمثل، بصيغ بالغة التنوع والتعقيد، كتابةً للتاريخ ومساءلة له. ومهما بلغت تجريدية الفكر النقدي الحديث والمعاصر ونزوعاته الأيديولوجية، أو تلك التي قد تبدو كذلك، فإنه يسكنه قلق التاريخ، كما يجد المفكّر والفيلسوف نفسه محاصراً بأسئلة الزمان والمكان، والإنسان، والسلطة، والجسد.

لذلك لم يَسْلم الفكر النقدي من النقد؛ فهو متورط في مستويات الفلسفة الحديثة كلها، بل ويمثل أساساً من أسس الفكر العصري. تعرض للتشكيك وللطعن، وأقيمت له مناسبات لنزع المشروعية عن مناهجه، وأساليبه. ووجهت له تهم الاستقالة والاستكانة، والاقتصار على أدوار التوسط، أو على شرح أعمال الفلاسفة والكتاب والفنانين وتفسيرها. ولعل كثيراً من هذه المواقف والأحكام، إزاء النقد، تجد عناصر تبريرها في ما ينتج من الخطابات النقدية ذاتها، نظراً إلى ما يقتضيه نمط التبادل الرمزي في السوق الفكرية والثقافية لمجتمع ما، من مصالح معلنة أو متستِّرة للفاعلين في عملية التبادل، ومنهم المفكّر أو «الفاعل النقدي».

ويبدو أن النقد موجود، بشكل أصلي، في لعبة اللغة، وفي حركاتٍ ونظرات وأعمال ناتجة من مسافة مولِّدة للاختلاف. فكل نشاط يمكن أن يكون نقداً كلما برز معنى جديد، قادر على تغيير ـ أو تعديل ـ منطوق نصٍ أو معنى أو علاقات ما.

يستمد الفكر النقدي جدارته، ويكتسب وظيفته، ويستحق تسميته كلما انتزع لذاته فضاءً مناسباً في الإنتاج الفكري والنظري والثقافي. وذلك ما لا يمكن الوصول إليه من دون تفكير مُنتبه إلى العمل الفلسفي والفكري، باعتباره تفكيراً مجادلاً، مساجلاً، برهانياً، باحثاً عن المعنى. فالنقد، أو التعليق النقدي، كما يقول جان فرانسوا ليوتار، يجب ألّا يتحول إلى نعل «اضطهاد» لموضوع التعليق. لذلك كان النقد، دائماً، قضية نقدية، إلى درجة أن البعض يرى أن تسمية النقد تسمية زائدة، لأنه مقترن بكل خطاب يفكر بالفعل.

إذا كان النقد قد مثَّل أساساً مُكوِّناً لفكر الأنوار إلى جانب العقل؛ حيث تمَّ توظيفه، في سياق الصراع بين القديم والجديد، والتمييز بين الصواب والخطأ إلى درجة تحوّل فيها إلى محكمة، كما سمّاها كانط، أو إلى نقد مراقِب، فإن الفكر الحديث والمعاصر حوَّل النقد إلى نمط من الفكر، إلى سلوك، بل إلى علاقة اجتماعية يكتسب فيها صفة التخصص المنتج لمعرفة يقظة.

وهنا شهد تاريخ النقد، باعتباره ترجمة لفعل التفكير في الوجود، أشكالاً متنوعة انطلقت من مرجعيات توزعت بين النقد المعياري، والأكاديمي، أو الأيديولوجي، انطلاقاً من اعتبار النقد شرط إمكانٍ تأسيسيٍ لكل فكر عند كانط، مروراً بالنقد الجسور للاقتصاد السياسي بهدف التغيير الاجتماعي عند ماركس، إلى الأشكال المختلفة للإخفاق الثوري التي اقتضت الاحتفاظ بما سماه تيودور أدورنو «الجدل السلبي» إلى آخر انفتاحات دريدا التفكيكية.

عُرف القرن الثامن عشر بـ «قرن النقد»، وارتبطت هذه الخاصية، كما هو معروف، بحركة عامّة، فلسفية، ودينية، وسياسية، سعت لخلخلة البنية الفكرية والعقائدية والاجتماعية اعتماداً على قاعدة فكرية تتبرّم من الفكر اللاهوتي، والخرافات التي كبّلت تفكير الإنسان الأوروبي وسلوكه. ودعت إلى إطلاق حرية الفكر والمعتقد، والقيام بنقد شامل للأشياء والمؤسسات، والأفكار والسياسات، وإخضاع كل المواضيع لميزان العقل. غير أن الأنوار لم تكتفِ بإشهار الإيمان بالعقل، أو بقدرته على تجاوز الحدود التي كرّستها قرون من الفلسفة السكولاستيكية واللاهوت، كما أنها لم تمنح

العقل مهمة القيام بفعل النقد بكيفية عشوائية، لأنها نظرت إلى هذه العملية بوصفها حركة تاريخية شاملة تتعلّق بالطرق الملائمة لتحرير الإنسان ولانخراطه الكلّي في مشروع حياة جديدة انطلاقاً من أنماط تنظيم مغايرة تضع الإنسان في قلب انشغالاتها، وتراعي فيها مبادئ كبرى تتمثل، فضلاً عن العقلانية، بالحرية، والفردانية، والمساواة، والعدالة.

لقد برز نمطان اثنان من النقد في تاريخ الفكر الفلسفي: نقد كانطي، أو يستلهم مقوماته من المرجعية الكانطية التي شكّلت لحظة مفصلية في الفلسفة، وفي التأسيس المفاهيمي للنقد، وتتميّز بكونها تمنح أهمية كبرى للمقولات وللمعرفة من منطلق تحديد صدقيتها، ودقتها، وقيمتها المعرفية؛ ثمّ النقد الماركسي الذي يشدد على تعبئة قدرات العقل لتشخيص الواقع التاريخي، والاجتماعي، والسياسي، وكشْف آليات السيطرة، والاستغلال المتخفّية في ثناياه وفي سياقاته المتعرّجة.

لهذين النمطين من النقد حضور كثيف في تاريخ الفكر النقدي، بل يتقوّى هذا الفكر ويحضر، في دوائر الاجتهادات النظرية والمعرفية، كلما تمكّن الفلاسفة والمفكرون من الانتهال من مرجعيتهما، واقتراح تركيب مبدع لمفاهيمهما وللانفتاحات الفلسفية والنظرية التي يسمحان بها. ويحصل ذلك عندما يتمكّن المفكّر النقدي من الجمع ما بين النقد المعرفي، الإيبيستيمولوجي، وبين النقد التاريخي والاجتماعي، وهو يسائل الأفكار المتداولة، والآراء الرائجة، ويكشف عن أشكال السيطرة والاستلاب والاستغلال التي تفرزها العلاقات الاجتماعية داخل المجتمع الرأسمالي. ومن كانط وماركس إلى فوكو ودريدا مروراً بكل الاجتهادات الفلسفية، وعلى رأسها «النظرية النقدية» في مرحلتها الأولى مع هوركايمر، وأدورنو، وماركوز، أو مع هابرماس، وهونيت، نعثر على نصوص نظرية تمكنت من إنجاز تركيب نشط للتراثين الكانطي والماركسي، وجعلت من تاريخ الأفكار والمفاهيم، وأنماط النقد، وأشكال منطق الخطاب وسائل وأسلحة نظرية تسعف في الممارسة النقدية للمؤسسات والسلطة، والمجتمع. ذلك أن التأسيس المعرفي للنقد حين يتداخل ويتكامل مع المقاربة التاريخية والاجتماعية ينتج إمكانات الاستشراف الذهني خارج معطيات الوجود كما تتقدّم إلينا، ويوفّر انفتاحات وآفاقاً مختلفة تتبرّم مما يحدده نظام الأشياء.

وهكذا يمنح الفكر النقدي، المستند إلى المرجعيات النقدية التأسيسية، أدوات للتفكير في العالم، في مفارقاته وتناقضاته، وفي ما تختزنه العلاقات الاجتماعية

والثقافية والسياسية، من آليات التحكّم، والاستلاب. كما أنه يقدّم لنا ممكنات التجاوز، واستشراف عوالم متجددة.

شهد الفكر النقدي، عبر تاريخه، تفاوتاً في نوعية حضوره في مختلف الحقول النظرية. وعلى الرغم من الاجتياح الكبير للتيارات التي تؤجج ملكات الإدراك، وتستفزّ الانفعالات ومختلف تعبيرات المتخيّل، وتستهدف، في الآن ذاته، محاصرة قدرات الوعي، والتشويش على مقتضيات النظر النقدي؛ وعلى الرغم من المستجدات التقنية والاقتصادية والإعلامية التي يعمل زمن العالم على ابتداعها في كل لحظة وحين؛ فإن القدرات المعرفية لفهم الذات الإنسانية، والواقع الاجتماعي، وآليات السلطة، بكل أشكالها، لم تكن بالغنى والقوة التي هي بهما اليوم. وذلك ما يشهد عليه التراكم اللامحدود للمعارف، وتقنيات المعاينة والبحث في مجالات التاريخ، والأنثروبولوجيا، والفن، والعلوم الاجتماعية، باستثناء علم الاقتصاد ومباحث السياسة التي تعتبر، في حسبان العديد من المفكرين النقديين، حقلين لإنتاج عناصر السلطة، ولصوغ خطابات تميل إلى التبرير وإضفاء الشرعية على النظام أكثر مما تقترح فكراً نقدياً يزعج المؤسسة، ويُسائل معطيات الواقع القائم.

لقد أسهمت الفلسفة والعلوم الإنسانية والفن في التأسيس المتجدد للسؤال، وفي بلورة تصورات نقدية للذات، والعالم، والمجتمع، والسياسة، والأخلاق. ومنحت الفكر النقدي حضوراً دائماً من حيث هو يقترح على الفكر الإنساني انفتاحات في منتهى الكثافة والغنى. فلا يزال البحث الفلسفي والسياسي يستدعي نصوص كانط وماركس، والنظرية النقدية، ويستلهم فلاسفةً وعلماء اجتماع معاصرين تركوا آثاراً لا حدود لها، من طراز ميشال فوكو، وجيل دولوز، وبيير بورديو. كما لا يتوقف التراث النقدي عن إنتاج مفكرين نقديين من أمثال إيريك هوبزباوم، وأمارتيا سين، وزيكمونت بومان، وريجيس دوبري، وكتّاب وفنانين، وباحثين يساهمون، كل من زاوية نظره وتخصصه ومجال عمله، في تعميق السؤال والحس النقدي، والحث على الكشف عن مفارقات وأوهام زمن العالم الذي تهيمن عليه الحسابات الجارفة للنيوليبرالية.

يتفاوت حضور الفكر النقدي من مجتمع إلى آخر. كما يشهد حالات ضعف أو تراجع في بعض الحالات والثقافات. ويعود ذلك إلى سببين رئيسيين اثنين: **أولهما**، تقوقعُ بعض منتجي الفكر النقدي داخل الدوائر الجامعية الضيقة؛ **وثانيهما**، يعود إلى «الضجيج» الكبير الذي تنتجه مؤسسات النظام الليبرالي من تقارير وكتابات تُضخّم

صيغاً ومصطلحات تتلقفها الترسانة السمعية ـ البصرية، ومختلف القنوات الرقمية الجديدة، وتقدمها إلى «السوق الفكرية» بصيغ وأساليب مُغرية تتحوّل إلى عناوين بارزة في المقالات والكتابات، حيث تتخذ من قضايا العولمة، والتنوع الثقافي، والهوية، والحقوق موضوعات لها. ليس معنى ذلك أن هذه الموضوعات لا تتضمن مقداراً من الجدّية وشروط الأهمية؛ فهي تحوز قيماً حيوية في منتهى التعقيد والغنى في بعض السياقات، لكن الخطابات التي تنتجها المؤسسات المرتبطة بحركة النيوليبرالية، بما فيها «مراكز التفكير»، أو ما ينعت بـ «Think Tanks»، كثيراً ما تقدم فكراً نقدياً «مزيفاً» تصوغه في أساليب وأشكال ولغة تختزن عناصر الإبهار والإثارة، وتعثر لها على قنوات ومسالك تواصل مضمونة بحكم ارتباطها بمؤسسات مالية ضخمة، وذلك لتبرير سياسات تحكّمية لا تكفّ عن تعميق الفوارق وتوسيع دوائر الفقر، وخلق أسباب الاستلاب وضياع الكائن.

واهتداءً بالاندفاع النظري الكبير الذي أنجزته «النظرية النقدية» مع هوركايمر، وأدورنو، وماركوز، وبنيامين، وهابرماس، وما قدمته مختلف التيارات النقدية والتفكيكية، يبدو أن الفكر النقدي يمتلك راهنية حاسمة لمعاندة الآلة الاجتياحية للنزعة النيوليبرالية، والاستهلاكية، من حيث كونها تجرف معها الفكر والإبداع، وللعمل على كشف الحيل الفكرية، وتعرية أشكال المكر التي تنتجها بنقد بداهاتها المغلوطة، وتناقضاتها المنطقية، وصوغ الأسئلة المناسبة المتعلقة بكُلفة وأضرار وفوائد ـ إذا ما كان هناك من فوائد ـ السياسات الاقتصادية الفاقدة لكل إحساس اجتماعي وإنساني، والهادفة إلى تنميط سلوكات الناس والمجتمعات.

تتمثل المهمة النظرية والتاريخية، بل والسياسية، للفكر النقدي بـ «مساءلة البداهات»، أو ما يبدو كذلك، وكشف تداعيات «الدوكسا» (Doxa) السائدة، وخلخلة أطر التفكير والمناقشة التي تستهدف تعليب عقول الناشئة، واستلاب الإرادات، والتشويش على حرية الكائن، وإلهائه بمظاهر الأمور، وإغراءات الاستهلاك، وإخضاعه لما يستنفر الإدراك والانفعال.

إن الفكر النقدي فكر، أي أنه نتاج عمليات ذهنية وتمثلات تسعف في الانتقال من الحساسية وحالات الانفعال إلى العقل والمفهوم، والانطلاق من العيني إلى المجرَّد من دون استعمال لغة مفتعلة في تجريديتها. والعمل، جهد المستطاع، على إنتاج معرفة تتميّز بالدقة، و«أحكام» تساعد على اكتشاف نقط ضعفها الخاصة، وتصويب نقائصها اعتماداً

على مهارات البرهنة، والتمييز والحكم المُقنِع. وبحكم «قوة العادة» غالباً ما يشتغل فكرنا بطريقة غير نقدية، وتسيطر على أفكارنا «انطباعات»، وتعاليق سريعة بدون مساءلة وجه الصواب فيها، أو صدقيتها، أو مدى اقترابها أو ابتعادها من الحقيقة، خصوصاً في سياق تواصلي تهيمن فيه ملكات الإدراك، والمؤثرات السلبية للنظام السمعي ـ البصري والثورة الرقمية.

لهذا يفترض في الفكر النقدي، كيفما كانت مرجعيته النظرية، مراعاة سياقات التفكير في زمن العالم، والتمظهرات العامة التي تنتج منه، والعمل على تعرية نقائصه وأعطابه، وإبراز عناصر القوة فيه، وما يعتمل داخله من عوامل إيجابية، وما قد يولّده من شروط العيش الكريم، وإسعاد الإنسان؛ ذلك أن الفكر النقدي، كما يقول ماتيو ليبمان، فكر راقٍ بقدر ما هو مُنتبه وإبداعي. فنمط الحياة الذي نختاره، أو نُنتجه، أو نتقاسمه مع الآخرين مرتبط بنوعية أفكارنا وتصورنا للحياة والإنسان. وسوء هذه الأفكار أو ضعفها ينعكسان، بالضرورة، على حياتنا، وقد نقدم تكلفة باهظة لتدبير تداعياتها على ذواتنا وعلى علاقاتنا وعلى الآخرين، على توازننا، وصحتنا، ومواقفنا من السياسة، والدين، والفن، والمعرفة.

للفكر النقدي مرجعيات نظرية متعددة، بل مرجعيات أيديولوجية مختلفة، وقد تحوّلت تسمية «الفكر النقدي»، في السياق الفكري الأمريكي، إلى عنوان لتيار في الفلسفة التحليلية الأمريكية التي تمنح أهمية حاسمة للغة، وتؤكد مقتضيات وقواعد البرهنة والحِجاج. أما في التداول الفكري الأوروبي، باختلاف الساحات والحساسيات الفكرية، فقد أثرت العقلانية، بشكل كبير، في مساره، حتى وإن تعرضت هي ذاتها للنقد، ولا سيَّما أن الفكر النقدي فكر ناقد لذاته في الوقت نفسه الذي يوجّه أسلحته لما هو خارج عنه، يستند إلى السؤال، يستشكل الأفكار والمفاهيم، يخلخل طمأنينة العادة، ويعاند الركون إلى التكرار السطحي والفكر المُعلّب. وسواء كان محكمة، أو محاسبة جدلية، أو مطرقة، أو استراتيجية تفكيك، فهو يعمل، بلا توقف، على تجذير الروح النقدية في الفكر والنظر، وعلى بناء الكفاءات الذهنية والمعارف المناسبة لممارسة الفعل النقدي على الذات، والسلطة، والمؤسسة، والتاريخ.

يشتمل هذا الكتاب على ثلاثة أقسام وستة فصول تتفاوت اهتماماتها بمرجعيات الفكر النقدي وسياقاته. يعود **الفصل الأول** من القسم الأول فيه إلى المقدمات الفلسفية للنقد في الفلسفة الحديثة، وإلى النصوص التي أسَّست للنظر النقدي، ثم يتناول **الفصل**

الثاني امتدادات النقد في الفلسفة المعاصرة. ويتعرّض **الفصل الثالث** من القسم الثاني للكثافة النقدية التي تتضمنها الفلسفة وعلاقتها بأسئلة الوجود والحياة، وللأبعاد النقدية الثاوية، بل والمُكوّنة للديمقراطية باعتبارها نظرة إلى الإنسان وإلى المجتمع، فضلاً عن كونها سياسة تنبني من المساءلة، والمراقبة، والنقد. أما **الفصل الرابع** فإنه يحاول الاقتراب من أسئلة القيم والقلق العام الذي أصبح يساور الأفراد والجماعات. ذلك أننا أصبحنا نتعود سماع، أو قراءة خطابات قلقة تتحدث عن «فقدان القيم» أو «أزمة القيم». ويبدو أن النظام المُعولم الذي وضعه البشر لنقل وتوزيع الثروات لا يساعد على القول إنه يشتغل لمصالح خير الإنسانية. ويتناول الشعور بالقلق والفوضى كل المجالات السياسية، والمالية، والاجتماعية والبيئية، والقيمية، وخصوصاً أن أنماط عيش الناس تغيرت، وتحوَّل الإنسان بالتدريج إلى كائن مديني وحضري. وما كان يكتسي أهمية كبيرة في وقت ما لم يعد له الأهمية نفسها اليوم. وتطورت القيم بطرق تبدو للكثيرين أنها تعرضت للاهتزاز والخلخلة. ولكن في أي اتجاه وبأي معنى؟

إزاء هذا النمط من الأسئلة يجد الناس أنفسهم أمام مواقف متناقضة حيث يوازي فقدان البوصلة، قيمياً، تصاعدٌ غير مسبوق لخطابات الأوامر والنواهي الأخلاقية تعبِّر عن وعظها ورسائلها من خلال الإعلام، ولا سيَّما السمعي - البصري، وفي مجالات العمل والفعل كافة.

أما القسم الثالث فيحاول في **فصله الخامس** استجلاء «النزعات النقدية» التي أنتجتها تيارات الفكر العربي المعاصر، ولا سيَّما تلك التي انصبت مجهوداتها النظرية على كشف مكونات العقل العربي، ونقد أساسياته قصد إنجاز تركيب فكري قادر على إدخال المنسوب الضروري من الحيوية النقدية في الفكر العربي. وفي السياق عينه، لكن من منطلقات أكثر جذرية، يتناول **الفصل السادس** ما نعتناه بـ «التفكيكية العربية» مركِّزين على أعمال المفكر المغربي الراحل عبد الكبير الخطيبي باعتبارها تقترح «بروتوكولاً» نظرياً، ومنهجياً، وجمالياً لمعالجة القضايا الكبرى في الفكر العربي. لقد امتلك عبد الكبير الخطيبي جذارة فكرية في سياق ثقافي عربي لم يتمكن من التحرر من الأسر الفقهي التقليدي الذي كبّل الثقافة العربية. لم يتعب نفسه كثيراً في المرافعات التي سجنت مناقشات المثقفين المغاربة والعرب ومساجلاتهم منذ الستينيات. فإنتاجه، أولاً وقبل كل شيء، «أسلوب» في الكتابة والتحليل، والقلق والحضور. تمرّد على المنهج السوسيولوجي الصارم للانشغال بكل تجليات الكائن. غامر في الشعر، والمسرحية،

والرواية، والنقد، والجماليات والفلسفة. وفي كل هذه الحقول كان كاتباً محترفاً خبِر صنعة البناء والتقديم والنقد والاستشراف. أصرَّ الخطيبي على أن لا يتوقف عن محاولة تفجير الثنائيات التي تحجز الفكر، وتمنعه من الغوص عميقاً في اللامفكَّر فيه، والهامش، والمنسي. تكثف كتاباته في كل المجالات إرادة عارمة لكسر الحدود. كل أشكال الحدود، سواء تقدمت باسم الدين، أو السياسة، أو الوطنية أو التخصص.

ونؤكد، في الأخير، أننا تقَصَّدنا إدراج القسم المتعلق بالفكر العربي المعاصر في سياق الفكر النقدي لأننا نحسب أن المفكرين العرب، الذين أتينا على مقاربتهم، ينتمون بجدارة إلى الفكر النقدي الإنساني؛ لأنهم بنوا صروحهم الفكرية في احتكاك مباشر بتاريخ الأفكار الفلسفية والتاريخية والسياسية التي أنتجها الغرب. ولا نشعر بأي حرج لديهم حين يستلهمون هذا الفيلسوف أو المفكر الغربي أو ذاك؛ من زكي نجيب محمود في علاقته بالوضعية المنطقية، أو حين يدعو عبد الله العروي إلى إدماج التاريخانية في الفكر العربي، وإقامة أسس الدولة العصرية فإننا لا نجده يتردد في استلهام ماركس الشاب، أو ماكس فيبر؛ أما الجابري وأركون اللذان تكوَّنا على كلاسيكيات الفلسفة الحديثة والإسلامية فاستطاعا، كلٌّ بأسلوبه المميز، «تبيئة» ترسانة من المفاهيم والنصوص الفلسفية، من كانط، مروراً بهيغل، وماركس، وفوكو، وآخرين؛ كما نعثر على حضور كبير للوجودية والفينومينولوجية في الإنتاج الأخير لناصيف نصار؛ في حين أن الخطيبي يعلن، بوضوح، بأنه يفكر من خلال عنصر فلسفي مكبوت فينا منذ الفلسفة الإغريقية إلى الآن. ولذلك حاور كبار الفلاسفة والمفكرين وساجلهم من سارتر وبارت إلى دريدا. ونحن نقوم بهذا الاختيار انطلاقاً مما سبق لنا أن أكدناه، في بداية هذا التقديم، باعتبار أن كل إنتاج فكري يمكن أن يكون نقدياً كلما تمكن من إبراز معنىً جديدٍ، وانتزع لذاته فضاءً مناسباً في الإنتاج الفكري والنظري والثقافي؛ وذلك ما لا يمكن الوصول إليه من دون تفكير مُنتبه إلى العمل الفلسفي والفكري، باعتباره تفكيراً مُجادلاً، مُساجلاً، بُرهانياً، باحثاً عن المعنى. ومن المؤكد أن المتن العربي الذي قدمناه يكثف هذا المقتضى المعرفي والمبدئي.

القسم الأول

مقدمات نظرية في الفكر النقدي

الفصل الأول

المقدمات الفلسفية للنقد

أولاً: عن سؤال النقد

تختلف حمولات دلالية مفهوم النقد باختلاف السياق التاريخي واللحظة الفكرية والاهتمامات السوسيو ـ سياسية؛ فهو شك في المعرفة المكتسبة ومراجعة لأساسياتها؛ وهو محكمة تُشرّع للمعرفة اعتماداً على قواعد العقل؛ وهو تأزيم للأشياء والنصوص والأفكار؛ وهو نقضٌ جذريٌّ للأسس العامة التي ينبني عليها المجتمع القائم على العلاقات اللامتكافئة.

اتخذت النقدية (Criticisme)، باعتبارها اتجاهاً في الفلسفة الغربية، من النقد أداة إجرائية رئيسية في النظر والتفكير. ويُرجِع تاريخ الأفكار الفلسفية نشأة هذا الاتجاه إلى الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤)؛ الذي عمل على صوغ مفهوم النقد ضمن منظومة فكرية تميزت بقدرة كبيرة على تأطير الأسئلة الفلسفية التي كان يطرحها القرن الثامن عشر الأوروبي. لقد أثّر فكر التنوير الفرنسي، بشكل كبير، في أسلوب تعامل كانط مع أسئلة هذا القرن، ولا سيَّما أن الفكر التنويري الفرنسي جعل من النقد قاعدة جوهرية في مشروعه الثقافي العام الذي كان يتمثل بخلخلة البنى الاجتماعية، وتفكيك الأنماط الفكرية التي كان يسيِّجُها الفكر اللاهوتي الكنسي من كل جانب، الأمر الذي دفع بمفكري عصر التنوير إلى رفع سلاح النقد المعتمد أساساً على العقل.

وهكذا فإن مسألة النقد، كما طرحها وعمّمها الاتجاه النقدي في الفلسفة، والفلسفة الكانطية بوجه أخص، ارتبطت من الزاوية التاريخية بإشكالية التخلف؛ فالأحداث التاريخية التي عاشتها أقطار أوروبا لم تكن متشابهة في كل البلدان، بل إن «التطور الاقتصادي والاجتماعي لبرجوازية بعض هذه الدول إنكلترا، فرنسا، ألمانيا، يختلف جذرياً من دولة إلى أخرى، وإن الاختلاف ينعكس بصفة بديهية، على مجموع الثقافة الوطنية، وكذا على الفكر الفلسفي بالخصوص»[1]. حيث إن المنظومات الفلسفية الكبرى التي أثرت، من قريب أو بعيد، في مجرى حياة المجتمعات التي انبثقت منها، لم تكن متشابهة ومتطابقة في قضاياها ومفاهيمها ومناهجها. ذلك أن ديكارت، لايبنتز، كانط، هيوم، لوك، وفلاسفة التنوير، وفيخته وشيلينغ وهيغل، يتميز كل واحد منهم من غيره، سواء أكان هذا الفيلسوف مواطناً من البلد نفسه، أم فيلسوفاً أوروبياً من البلد المجاور. ويرجع هذا التمايز والاختلاف، بالدرجة الأولى، إلى تمايز تطور مجتمعاتهم ونمط تفكيرهم واختلافه. غير أن هذا التمايز والاختلاف بين فلاسفة هذه البلدان، لم يمنع من تلمس بعض الصفات المشتركة بينهم، وتعيين بعض الملامح التي تجمعهم وتتوحد رؤيتهم حولها مثل العدالة، والفردانية، والحرية باعتبارها مفهوماً مركزياً استقطب كل الاجتهادات الفكرية والفلسفية في القرن الثامن عشر. سواءٌ عُبِّرَ عنه في العقلانية أو التجريبية أو الفلسفة النقدية الترانسندنتالية.

أدّى التطور التاريخي، بمستوياته وأبعاده كافة، إلى إحداث تحولات جذرية في بُنى بعض المجتمعات الأوروبية (إنكلترا؛ فرنسا...) في حين أن بعضها الآخر (ألمانيا...) لم يتفاعل مع هذه التحولات لأسباب عديدة، في طليعتها ضعف القوى الاجتماعية ذات المضامين التحررية والعقلانية. وبالرغم من واقع التأخر الألماني، أو بسببه، تبنّى الفلاسفة الألمان، على المستوى الفكري والفلسفي، ما كان يحدث في البلدان المجاورة من ثَورَات وتحولات، وتفاعلوا مع منجزاتها الاقتصادية والسياسية والفكرية، الأمر الذي أدى بكارل ماركس (١٨١٨ ـ ١٨٨٣)، إلى القول: «عمل الألمان على التفكير في ما عملت الشعوب الأخرى على تطبيقه في السياسة»[2].

ومن المعلوم أن القرن الثامن عشر الأوروبي عرف بـ «قرن النقد». وقد ارتبط هذا النقد بحركة دينية وفلسفية شاملة ابتدأت «في إنكلترا وفرنسا بتكسير الشكل الساقط

---

(١) Lucien Goldman et Immanuel Kant, *Etudes sur la pensée dialectique et son histoire: La communauté humaine et l'univers chez Kant* (Paris: Presses Universitaires de France, 1948), p. 9.

(٢) Karl Marx, *Critique du droit politique hégélien* (Paris: Edition Sociales, 1975), p. 205 .

للمعرفة الفلسفية، الذي تمثل بشكل النسق الميتافيزيقي»[٣]، وذلك برفع شعار محاربة الميتافيزيقا واللاهوت والخرافات التي تكبل تفكير الإنسان الأوروبي وتبلِّد عقله، كما نادت هذه الفلسفة بمنح الحرية للعقل، والقيام بنقد شامل لكل الأشياء والظواهر والمؤسسات والمفاهيم، وإخضاع هذه المواضيع جميعها لمحك العقل، والخروج بأوروبا من ظلام الجمود والظلم والأساطير إلى أنوار العقل والحرية والتقدم.

إلا أن فلسفة التنوير هذه لم تكتفِ بالإيمان بقدرة العقل على اختراق الحدود التي فرضتها عليه الميتافيزيقا ولاهوت الكنيسة، ولم تعزُ مهمة النقد إلى هذا العقل بصورة عشوائية، بل «إن الحركة العميقة والمجهود الرئيسي لفلسفة التنوير لا يقتصر على مواكبة الحياة وتأملها في مرآة التفكير فحسب، بل إنها تعتقد، على العكس من ذلك، في التلقائية الأصيلة للفكر. وبعيداً من تحديد مهمة الفكر على التعليق... فإنها تعترف له بقدرته ودوره في تنظيم الحياة»[٤]. لقد أثرت فلسفة التنوير الفرنسية في التوجيه النظري لبعض كبار الفلاسفة الألمان، وفي كانط وهيغل على وجه الخصوص، اعتباراً من أن كانط بنى مشروعه النظري والفلسفي على مفهوم النقد، سواء في فلسفته الترانسندنتالية أم فلسفته في التاريخ. أما هيغل فيبدو النقد عنده في شكل سلب ديالكتيكي يتجاوز الموجود باستمرار.

ومن أجل إبراز ملامح الاتجاه النقدي سنحاول الوقوف عند الفلسفة النقدية الكانطية باعتبارها أسست، فعلياً، الاتجاه النقدي في الفلسفة الغربية، وسنتعرض لمفهوم السلب في الجدل الهيغلي بوصفه لحظة نقدية في الصيرورة الجدلية، كما سنعمل على تسجيل رد فعل لودفيغ فيورباخ (١٨٠٤ ـ ١٨٧٢)، وصوغ مختلف الدلالات الإيبيستيمولوجية التي يتخذها النقد في المنظومة الماركسية، ثم سنتطرّق إلى امتدادات هذه النزعة لدى مؤسسي «النظرية النقدية» وعند يورغن هابرماس.

ثانياً: كانط أو تدشين الاتجاه النقدي

«يتعيَّن على كل شيء أن يخضع لمحك النقد»[٥]. هذه هي القاعدة الجوهرية التي تحكم كتاب **نقد العقل الخالص** برمَّته. ولا شك في أن قراءة كانط للأوضاع والفلسفة

---

(٣) Ernst Cassirer, *La Philosophie des lumières* (Paris: Fayard, 1932), p. 33.

(٤) المصدر نفسه، ص ٣٤.

(٥) Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure* (Paris: Presses Universitaires de France, 2012), p. 24.

في ألمانيا، استناداً إلى مسألة النقد، جعلت منه أول فيلسوف دشّن التناول النقدي وشكّل نقطة تحول حاسمة في تاريخ الفلسفة. فما هي إذن ملامح مفهوم النقد عنده؟ وأين يتجلى هذا النقد في معالجته وتأويله للمذاهب الفلسفية التي كانت سائدة وقتئذ؟ وما موقفه إزاء الظواهر التاريخية والواقع السياسي لألمانيا وأوروبا بعامة؟

١ ـ الفلسفة الترانسندنتالية والنقد

يقول فرانسوا شاتلي: «مشكلتان اثنتان فرضتا نفسيهما على الفلسفة، بحيث لا يمكن تجنبهما: هناك أولاً مشكلة حالة العلوم التجريبية التي، بفضل نيوتن، حصلت على أسسها... وهناك مشكلة مصير الإنسان. يريد الدين نفسه رجعياً: الإله، إله اللاهوتيين والأنبياء في تراجع. وتهتزّ المجتمعات وتنتظم حول الآلات وحول إنتاجاتها.. وحول هاتين المسألتين عمل النقد الكانطي على تنظيم ذاته، داخل تقليد فلسفي»[٦].

إلا أن كانط يحدد موقع فلسفته النقدية تجاه مذهبين أو اتجاهين اثنين يدعوهما بالدوغمائية (Dogmatisme) والارتيابية (Scepticisme). ويطرح علاقة فلسفته بهذين المذهبين من خلال طرق مختلفة ومتعددة؛ فهو تارة يعتبر نقده نتيجة لتطور تاريخي، باعتبار أن العقل يبدأ دوغمائياً، ثم يسقط في الارتيابية ليصل في النهاية إلى النقد الذي يعتبر ملائماً تماماً لروح المرحلة، ولا سيَّما أن النقد «حكم ناضج لقرن لا يريد أن يظل متعللاً بمظهر المعرفة. هو استدعاء للعقل لتأسيس محكمة... وليست هذه المحكمة شيئاً آخر سوى نقد العقل الخاص»[٧]؛ وتارة أخرى يقدمه كتقدم للمعرفة؛ إذ تمثل الدوغمائية طفولة العقل. وتدل الارتيابية على الحكمة والتعقل. أما النقد فهو علامة الحكم الناضج. يقول كانط: «إن الخطوة الأولى في موضوعات العقل الخالص التي تسجل الطفولة هي خطوة دوغمائية. أما الخطوة الثانية فارتيابية تشهد على حصافة الحكم المصفى بالتجربة. وهناك إضافة إلى ذلك خطوة ثالثة لا تنتمي إلا إلى الحكم الناضج الذي بلغ سن الرشد ويتمثل بإخضاع العقل لامتحان العقل نفسه»[٨]. وتارة ثالثة يكون النقد عنده بمنزلة حد أوسط بين الموقفين، لأنه السبيل الوحيد الذي بقي مفتوحاً.

---

(٦) François Châtelet, *La Philosophie et l'Histoire, de 1780 à 1880: L'Histoire de la philosophie V*, Pluriel (Paris: Hachette, 1973), p. 13.

(٧) Kant, Ibid., p. 28.

(٨) Herbert Marcuse, *Philosophie et révolution*, Bibliothèque Médiations (Paris: Denoël/Gonthier, 1969), p. 6.

إن الطرق المتعددة التي يصف بها كانط العلاقة بين الدوغمائية والارتيابية ومنهجه النقدي لا يعرضها بمحض المصادفة، لأنه يزامن فيها بين التاريخ والثقافة والمنطق. فماذا يفهم كانط من كلٍّ من الدوغمائية والارتيابية؟

إنه يفهم من الدوغمائية ثقة عامة بمبادئها، من غير نقد سابق لقدرة المعرفة ذاتها، ويفهم من الارتيابية احتراساً عاماً تجاه العقل الخالص من دون نقد سابق. والدوغمائية، في نظره، تشمل التجريبية والعقلانية، من حيث اتخاذهما موقفاً، إن سلباً أو إيجاباً، من القضايا الميتافيزيقية. وكان كانط يعتبر وولف (Wolf) أبرز ممثل للدوغمائية. وهكذا يمثل هذا الاتجاه «المسيرة التي تتعقب الغقل بدون أن تقوم بنقد سابق لقدرتها الخاصة».

ينعت كانط الدوغمائية بالشطط وبالشعر والخيال. ولكن هيوم (Hume) هو الذي استنهض فيلسوفنا من سباته الدوغمائي لدرجة أدت به إلى القول «إن الآخذين بالنزعة الارتيابية، هم نوع من «الرُّحَّل» ـ أي البدو ـ (Nomades) الذين يخافون الاستقرار النهائي على أرض ما»، غير أنه يعلن «أن هيوم هو أكثر الارتيابيين لباقة ومهارة وابتكاراً».

وبصفة عامة، يعتبر كانط أن أهمية الارتيابية عظيمة جدّاً بالقياس إلى الدوغمائية، لأن أهميتها تكمن في كونها رقابة (Censure) على العقل، وبأن هذه الرقابة تؤدّي لا محالة إلى الشك، وإلى كل استعمال ترانسندنتالي للمبادئ.

وبالرغم من هذه الأهمية التي ينسبها كانط للارتيابية، فإنه رأى أنها لا ترضي العقل، لأنها ليست سوى رقابة سلبية وحسب، وليست نقداً للعقل. كما أن الأخطاء الارتيابية لهيوم تنبع، أساساً، من العيب المشترك الذي يشاطره مع كل الدوغمائيين؛ إذ إنه لم يكن يعتبر، منهجياً، كل التركيبات القبلية للفهم، ولم يميِّز بين الإدراك والعقل، وبين الأحكام المنبثقة من الفهم والتي يمكن أن تجد لها موضوعاً في التجربة. وهكذا فإن الارتيابية، في اعتبار كانط، حسمت ادعاءات الدوغمائية بسهولة، ولكنها لم تستطع أن تقود المناقشة إلى نهايتها. إنها المحطة التي يمكن أن يعتبرها العقل نهاية طريق دوغمائي، وسيبدأ العقل بتصميم أرض يختار فيها طريقه بأمان تام، وهذا الطريق هو النقد.

لا بد من الإشارة، هنا، إلى أن كانط يميز، في تناوله للارتيابية والدوغمائية بين المذهب والمنهج؛ فهدف النزعة الارتيابية هو انهيار المعرفة، بينما هدف المنهج

الارتيابي هو الوصول إلى اليقين بواسطة فرض الرقابة على العقل. إنه ينزع إلى اليقين في عملية البحث عنه. وكذلك الأمر بالنسبة إلى الاستعمال الدوغمائي، والمنهج الدوغمائي. يرفض كانط الاستعمال في حين يعتبر المنهج، على العكس من ذلك، ضرورياً لتأسيس ميتافيزيقا المستقبل، بعد أن يتمكّن النقد من وضع أسسه النهائية. ويرى كانط أن هناك منظورين اثنين في الميتافيزيقا: الدوغمائية السيئة التي تسبق النقد، والدوغمائية الجيِّدة التي تواكبه. ذلك أن هذه الدوغمائية، اعتماداً على منهجها، تصبح ضرورية للميتافيزيقا لأنها مرادفة للعلم البرهاني.

أما النقد، فيتمثل بدعم محاسبة العقل الخالص للانتقال، في الميتافيزيقا، من الشك إلى العلم، ولا سيَّما أن طموح كانط الأساسي تجلى في إمكان صوغ أسس علمية للميتافيزيقا، لأن هذه الأخيرة لم تتوقف عن تقديم المشاهد المخجلة للعقل البشري داخل ساحة دائمة للمعارك بين الفلاسفة الذين يخوضون نزاعات لا مخرج لها. من هنا ضرورة النقد عنده.

غير أن هذا النقد ليس ضرورياً بالنسبة إلى العلوم، لأنها اكتسبت وضعاً علمياً، وخصوصاً الفيزياء والرياضيات، ولكنه نافع لها لأنه يحصر مختلف مجالاتها، ويحدد القضايا التي هي من اختصاص كل علم، ويمنعه من تجاوز حدوده. أما الميتافيزيقا فإنها تستدعي النقد لأنها توجد كحالة طبيعية وليس كعلم، وإن هي مكثت قارّة ومتناقضة فذلك راجع إلى عدم امتلاكنا للحدس العقلي الذي يُستخدم كمقياس وأساس لأحكامها. ومن ثم يصبح الهدف النهائي للنقد هو تأسيس الميتافيزيقا كعلم ويغدو، بشكل متساوق، علماً ومحكمة، أي علماً جديداً بالشروط التي تساعد العقل على تكوين العلم وتأسيس الميتافيزيقا، ومحكمة في الوقت نفسه.

إن الخاصية الأولية للنقد هي كونه محكمة تضبط شروط المعرفة، وتقرر حدودها، من خلال وضع مقاييس تحتكم إليها العمليات المعرفية ويتحول، من ثمّ، إلى سلطة تشريعية تمثل إنتاجات العقل أمام محكمته الخاصة حيث يعترف له بحقوقه أو ادعاءاته المثالية.

وقد اضطر كانط إلى إدخال مفهوم «التعالي» (Transcendantal) لتحديد طبيعة المعرفة التي كان يسعى إلى تأسيس قواعدها. ولا تسعى الفلسفة الترانسندنتالية، عنده، إلى معرفة الأشياء بقدر ما تتطلع إلى معرفة تصوراتها شريطة أن تكون المعرفة قبلية.

«أسمي ترانسندنتالية كل معرفة لا تهتم بالأشياء بقدر ما تهتم بنمط التفكير في هذه الأشياء. شريطة أن تكون هذه المعرفة ممكنة».

هكذا نرى، إذن، كيف أصبح النقد محكمة، عليها أن تضع حدّاً للحروب الداخلية للميتافيزيقا، وأن تعلن الحق وتثبت شروط الصلاحية. وهذا هو الفرق الأساسي بين رقابة هيوم ونقد كانط. لقد نعت كانط الفيلسوف التجريبي بـ «جغرافي العقل البشري» لأنه استطاع ملاحظة حدود قدرة العقل البشري، بينما يجازف كانط بتعيين حدود هذا العقل ويعلن، بصورة قطعية، أن النقد لا يمكنه أن يتكوّن، لا تجريبياً ولا من خلال الملاحظة، وإنما عليه أن يتكوّن بواسطة التحليل (Analyse) تبعاً لمبادئ قبلية. ومن أجل تحديد التفكير النقدي وضع كانط تعبيراً خاصّاً أسماه: المعرفة الترانسندنتالية.

نستنتج مما تقدم أن كانط يحصر المهمة الأساسية للنقد في:

أ ـ بيان تهافت كل من الدوغمائية والارتيابية؛

ب ـ مساءلة حدود العقل وقدراته؛

ج ـ الالتجاء إلى محكمة النقد وذلك من أجل القيام بعملية فحص شامل للعقل الخالص نفسه؛

د ـ محاولة الفصل في مسألة إمكان قيام ميتافيزيقا، أو استحالة قيامها، مع الاهتمام بتحديد أصل العلم ومداه وحدوده اعتماداً على مبادئ قبلية.

يثير الانتباه في نقط كانط، هنا، أنه يعطي للنقد وظيفة الحصر والتحديد ويبقى في حدود، وذلك لمنع شطط العقل في ما وراء حدود التجربة الممكنة، كما يقول. غير أن كانط في مقدمة الطبعة الثانية لـ **نقد العقل الخالص** يتطرق إلى المسألة مشيراً إلى أن للنقد دوراً إيجابياً، ليس من وجهة الاستعمال النظري للعقل، لأنه في هذا الإطار يكون هدفه البرهنة على أن العقل لا يمكن أن يتخطى حدود التجربة، ولكن من وجهة الاستعمال العملي للعقل، لأنه يمتد ـ لا محالة ـ إلى ما وراء حدود التجربة. وهو ما يسمى الاستعمال الأخلاقي. ولا شك في أن هذا الاستعمال العملي للعقل يرتبط بمفاهيم مجردة، لكن لها علاقة وثيقة بالإرادة البشرية، كالحرية والأخلاق والدولة.

ويلاحظ جيل دولوز في كتابه **الفلسفة النقدية عند كانط**(٩) أن المشروع النقدي الكانطي، في أجزائه الثلاثة يقترح منهجاً يتخذ من العقل حَكماً أساسياً، وانطلاقاً منه يحدد الطبيعة الحقيقية للمنافع أو الغايات التي تحرِّك العقل، كما يُعيِّن الوسائل لبلوغ ذلك. ويعتبر دولوز أن الأجزاء الثلاثة: نقد العقل الخالص، ونقد العقل العملي، ونقد ملكة الحكم؛ تتكامل في صوغ المنهج المتعالي الذي تطلع كانط إلى تأسيسه. وتتمثل الأطروحة الرئيسية بالقول إن هناك مصالح تحرك العقل تختلف في النوعية والطبيعة، وتشكل نسقاً عضوياً ذا تراتبية هي غايات ومصالح الكائن العاقل. غير أن دولوز يرى أن هذا التأكيد، وعلى الرغم من التركيز على الدور الحاسم للعقل باعتباره محكمة، لا يلغي الملكات الإنسانية الأخرى التي أعلى كانط من شأنها في الكتب الثلاثة؛ الفهم، والعقل، والمخيّلة، بحيث تستدعي كل واحدة الأخرى حسب المجال ونوع النظر.

٢ ـ النقد العمومي بين المباح والممنوع

يؤثر الواقع التاريخي الأوروبي والتحولات السياسية والاجتماعية، التي شهدها القرن الثامن عشر والتأخر الألماني كثيراً في فكر كانط وفي كيفية صوغ أطروحاته، إذ «لم يسبق أن فيلسوفاً استطاع أن يجمع بين آرائه السياسية وكتاباته حول الدولة والنظام وبين نظريته العامة حول العالم والمجتمع، أي بين نسقه الفكري والنظري العام، مثلما فعل كانط»(١٠).

يعرّف كانط الإنسان بأنه كائن عاقل ومتناهٍ، وبوصفه كائناً له رغبات وغرائز، أي كائناً طبيعياً، لذلك فهو خاضع لآليات الطبيعة، يتحدد وجوده بالأسباب التي تمارس عليه. غير أن هذا الإنسان له الحق، الذي يتجلى في عقله الخاص، في أن يتأكد بأن للعالم والحياة معاني ودلالات، وبأن تطلعاته الطبيعية ليست محرمة من قبل الطبيعة التي غرستها فيه، وبأن ممارسته لها تستند إلى صفاء النية ونقاء القصد، بحيث يتوصل إلى نتائج مقبولة ومطابقة لرغبته المضبوطة من العقل والأخلاق.

حالة الطبيعة، عند كانط، هي حالة عنف، وقوة ونزوع، وواجب الفرد الحد من عنف الطبيعة وعقلنتها وتقنينها ووقف الخبث والشر. لهذا يقول إنه «من واجبك... أن

(٩) Gilles Deleuze, *La Philosophie critique de Kant*, Quadrige Essais Débats (Paris: Presses Universitaires de France, 1963).

(١٠) Eric Weil, *Problèmes Kantiens*, Problèmes et Controverses (Paris: Librairie Philosophique Vrin, 1963), p. 111.

تخرج من حالة الطبيعة وأن تدخل حالة القانون»[11]. لأن الإنسان الطبيعي يكون خبيثاً لأنه حر: «إن تاريخ الطبيعة يبدأ بالخير لأنه من صنع الله، وتاريخ الحرية يبدأ بالشر لأنه من صنع إنساني»[12].

ينتج من هذا كله أن التقدم الأخلاقي، وكذا التقدم الحضاري الحقيقي، لا يكون إلا نتيجة تأسيس دولة مبنية على مفاهيم حقوق الإنسان بعد فترة من الإجبار، لأن «الإنسان حيوان إذا عاش بين أمثاله يكون في حاجة إلى سيِّد»[13]. ليس لأن سيطرة هذا السيِّد مرجوَّة ومُحَبَّذَة، وإنما يمكن أن تؤدي سيطرته على الناس إلى التعايش السلمي، حيث تصبح في النهاية، سيطرة غير مجدية بعد أن يكسر السيِّد الإرادة الفردية، وينتقل الإنسان إلى طاعة إرادة عامة تحت ظلها يمكن لكل واحد أن يعيش حرّاً. إن الإنسان بعد أن كان حيواناً ثم طفلاً، فشاباً، يصبح ناضجاً. وسيحدد هو نفسه بمقتضى قانون العقل الذي تعطيه الحرية لنفسها بحيث يتحول كل إنسان إلى كائن حر شريطة أن لا تشكّل ممارسته لهذه الحرية عرقلة ولا إزعاجاً لحرية الآخرين. والعكس صحيح.

ونؤكد هنا أن هذا المبدأ يحتل مكانة أساسية في فلسفة التاريخ عند كانط، وهو مبدأ ليبرالي في جوهره، كما يبدو ذلك.

أراد كانط من الفلسفة السياسية أن تكون فلسفة لعهد سياسي معين، ولا سيَّما أن البشرية في تصوُّره خرجت من قوقعتها، ومن واجبها نقد العقل لذاته بمقتضى مبادئه الخاصة المكونة له، ونقد الواقع السياسي ـ التاريخي بموجب ما فصلت فيه وبررته الفلسفة النقدية في جزئها الأخلاقي حسب مقياس ومبدأ الكلية. من هنا تبدو الأهمية الحاسمة، عند كانط، لـ «العقد الأصلي» وللأنوار. لأن فكرة العقد الأصلي مطابقة لفكرة «الإرادة العامة» وتحفز على تقدم العالم، إضافة إلى أن السلوك التاريخي لهذه الفكرة أدى إلى خلق الأنوار وإمكان استمرارية إنتاجه.

يعتقد كانط أن عهد العنف والأسياد ولّى، لأن الإنسان المفكر يعرف أنه حر، ويريد أن يُعترف له بحريته داخل المؤسسات السياسية، كما أنه لا يجهل أن الناس كلهم يمتلكون القدرة على التفكير، غير أن تربيتهم، في جزئها الكبير، ما زالت تحتاج إلى إعدادٍ وتكوين، وخصوصاً أن ما ليس تاريخاً مثل الخرافات والأباطيل ما زال يعوقهم

---

(١١) المصدر نفسه، ص ١١٦ ـ ١١٧.
(١٢) المصدر نفسه، ص ١١٧.
(١٣) Emmanuel Kant, *La Philosophie de l'histoire* (Paris: Montaigne, 1947), p. 67.

ويحول دون تحررهم. لذلك فإنه من واجب الشعب، في نظر كانط، أن يطيع، لأن طاعته هي المطلب الأولي لكل أخلاق. ومن يرفض للشعب قوانين عادلة بمقتضى العقد الأصلي يتصرف إزاءه حسب مبدأ العنف الذي لن يخلق، بدوره، إلا العنف. وبالتالي فإن الثورة العنيفة لا تطرد شخصاً فحسب، بل تقلب مبدأ التعايش السلمي نفسه، لأن الحق في التمرد يمثل تناقضاً في الألفاظ، بل ويمنع المواطن من التساؤل عن الأصل الشرعي للحكومة الموجودة: «إذا أراد المواطن معارضة السلطة السائدة سيهلك بناء على قوانين هذه السلطة، أي بناء على أفضل حق»(١٤). ذلك أنه يمكن للدولة أن تكون سيئة أخلاقياً، كما أنه يمكن أن يعوزها تبرير ذلك عقلياً، أو أن تكون ضد مبادئ العقد، فكل ذلك يدينها حقوقياً، ولكن بالرغم من هذا كله، لا يمكن أن تهاجم بناء على الأساليب نفسها التي تدينها.

ماذا يبقى للمواطن المفكر إذن؟ سلاح وحيد ولكنه حاسم: النقد. إنه وسيلة وحيدة ولكن تأثيرها ثابت ومؤكد. ويتمثل دور النقد بنشر الأنوار وترويج فلسفتها ومبادئها، ولا سيَّما أن الأنوار (L'Aufklärung) بدأت تتسرب، شيئاً فشيئاً، إلى الجمهور وتتغلغل في أوساط الناس في الوقت الذي كانت قد اقتصرت على بعض الأفراد المنعزلين. إن هذا القرن هو «قرن في طريقه إلى التنوير»(١٥). ولقد حان الوقت الذي يتحتم على الإنسان أن يخرج من ذلك «الحِجْر الذي هو مسؤول عنه»(١٦). ذلك الحِجْر الذي يجعل من ضعفه وكسله وقصوره ذاتاً لا تجرؤ على استخدام فهمها دون قيادة الآخرين.

يعتبر كانط أنه ليست هناك ثورة عنيفة قادرة على إحداث تغيير حقيقي في طرق التفكير، إلاّ وسقطت في الطغيان والإرهاب، ويرى أن التنوير وحده يتمتع بإمكان منع الآراء المسبقة الخاطئة. وذلك لن يتأتى إلا بالاستعمال العمومي للنقد، وفي كل المجالات، طالما أن هذا النقد لا يشكل أي خطر على سلامة الجمهورية، وطاعة المواطنين مضمونة إما بجيش وإرادة قوية، وإما ـ وهذا هو الأساس في نظره ـ بممارسة فكر التنوير نفسه الذي يكشف للمواطنين عن حقوقهم وواجباتهم، ومن ضمنها الطاعة لأولوية نظام الحكومة. يقول كانط: «إنني أسمع في الوقت الحاضر صراخاً من كل الجهات.. لا تستعمل عقلك». الضابط يقول: «لا تستعمل عقلك» نفّذ. وصاحب المال

---

(١٤) Weil, *Problèmes Kantiens*, p. 124.

(١٥) Kant, Ibid., p. 90.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٨٣.

يقول: «لا تستعمل عقلك» أدِّ الثمن. والكاهن يقول: «لا تستعمل عقلك» آمن. وليس هنا في العالم إلا سيِّد واحد يقول: «استعملوا عقلكم في ما شئتم وكيفما شئتم ولكن أطيعوا»[١٧].

إن علانية هذه المناقشات وهذه الممارسات لفكر التنوير، يتحتم أن تبقى محصورة جدّاً بين أناس متخصصين ومؤهلين بمعرفتهم وتكوينهم. وحتى هذا الحصر والتقييد، بدورهما، بين المؤهلين يجب أن يتناول مواضيع واهتمامات معترف بها من طرف الدولة. ويعتبر كانط، إضافة إلى ذلك، أن موظف الحكومة ليس له الحق في نقد المذاهب التي كلفته الحكومة بتلقينها، لأن الفيلسوف وحده له الحق، بل واجب النقد، لأنه لا يتوجه إلى الجمهور، بوصفه مجتمعاً مدنياً، ولكن إلى نوع آخر من الجمهور، هو جمهور العلماء الذين يحسنون القراءة.

إن الفلاسفة هم الذين يتحملون مسؤولية الاهتمام بحقيقة المذاهب المدروسة التي تلقن من طرف موظفي الحكومة، وعلى وجه التخصيص في مجالي اللاهوت والحق، وأن حريتهم يجب أن تكون كاملة: «إن الثورة الفلسفية لا يمكن أن تتجرد من سلاحها أمام الخطر الذي يهدد الحقيقة. والذي يتحتم عليها حمايتها. باعتبار أن القدرات الرفيعة (اللاهوتية والقانونية) لن تتحرر أبداً من تعطشها إلى السيطرة»[١٨].

من مصلحة الحكومات، إذن، أن تستمع إلى الفلاسفة وأن تضمن لهم حرية الكلام والمناقشة إذا أرادت أن تفهم ما يجري من القضايا والمسائل داخل أجهزتها. ولن تجد أي نفع إلا فيهم: فـ «أن يهتم الملوك بالفلسفة أو يصبح الفلاسفة ملوكاً، هذا ما لا يمكن أن يكون وارداً، كما أنه لا وجود لهذه الحالة أيضاً، لأن حيازة السلطة تفسد الحكم الحر للعقل»[١٩].

أما في ما يتعلق بموقف كانط تجاه الثورة الفرنسية، فإنه يُعدُّ «من بين الذين ظلوا أوفياء للثورة»[٢٠]. إلا أن وفاءه لهذه الثورة وإيمانه بمبادئها لم يدفعاه إلى الدعوة إلى تطبيقها على الواقع الألماني. «وبقدر ما كان كانط مؤيداً للثورة الفرنسية وحازماً

(١٧) المصدر نفسه، ص ٨٥.

(١٨) Weil, Ibid., p. 129.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(٢٠) Châtelet, *La Philosophie et l'Histoire, de 1780 à 1880: L'Histoire de la philosophie V*, p. 186.

في الدفاع عنها، كان صريحاً في رفض الثورة الشعبية في المملكات الأخرى، أي في بروسيا»[٢١].

إن هذا التناقض الصريح في موقف كانط إزاء الثورة الفرنسية راجع، بالأساس، إلى إيمانه العميق بإحداث التغيير من طريق الإصلاح التدريجي لا التحويل الجذري. بل، أكثر من ذلك، يعتقد أن الإصلاح لا يجب أن يتم على مستوى القاعدة الاجتماعية والاقتصادية، بالدرجة الأولى، بقدر ما يتعيَّن أن يسبقه إصلاح في طرق التفكير والنظر ونشر فكر التنوير وسيادة التشريع والقانون.

نستنتج من كل ما سبق أن كانط استطاع أن يتعامل، من خلال فلسفته النقدية، مع واقع وفلسفة عصره، بطريقته الخاصة؛ ذلك أنه «لم يأخذ شيئاً من قرنه إلا وغيَّره. ولم يترك شيئاً إلا ووجد له جواباً. جوابه الخاص»[٢٢]. وهنا تكمن شمولية الفكر الكانطي وخصوصيته في الآن نفسه. لقد بنى كل منظومته الفلسفية على مفهوم النقد. واعتبر هذا المفهوم محكمة يجب إخضاع كل شيء لتشريعاتها وقوانينها، واحتكام العقل لمقاييسها وضوابطها. وتبين أن للنقد عنده، دورين أساسيين: **الأول**، يتمثل بالتساؤل عن قدرات العقل وحدوده والقيام بعملية فحص شامل للعقل الخالص، والعمل على محاولة شيْد ميتافيزيقا تستجيب لشروط الحالة العلمية وتعتمد المبادئ القبلية. ويتجلى **الثاني** في الاستعمال العملي للنقد، أي الاستعمال الأخلاقي، الذي شدَّد فيه على الممارسة العمومية للنقد في فلسفته السياسية، ونشْر فكر التنوير للخروج من القصور الذي فرضه الإنسان الألماني على نفسه، ومن أجل نشدان التقدم.

ويعتبر ميشال فوكو، في مقاله الذي استعاد فيه سؤال كانط «ما هي الأنوار؟»؛ أن كانط بدعوته إلى نشر الأنوار، والخروج من حالة القصور التي فرضها الإنسان على نفسه، عمل على إعادة صوغ العلاقة بين الإرادة والسلطة واستعمال العقل. ولم يقدم عملية التحرر باعتبارها مخرجاً أو عملية جارية وإنما بوصفها «مهمّة» وواجباً يتطلّب شرطين رئيسيين: استعمال العقل، وممارسته بشكل حرّ وعمومي. ويرى فوكو أن نص «ما هي الأنوار؟»، بالرغم من قصره، يبرز إلى أي حد تمكّن كانط من إيجاد الأفق الفلسفي الذي يجمع التفكير النقدي والتفكير في التاريخ؛ بل يشكّل هذا النص تدشيناً

---

(٢١) Goldman et Kant, *Etudes sur la pensée dialectique et son histoire: La Communauté humaine et l'univers chez Kant*, p. 250.

(٢٢) Yvon Belaval, *Histoire de la Philosophie II, vol. 2*, Encyclopédie de la pléade (Paris: Gallimard, 1952), p. 790.

لما ينعته فوكو بـ «موقف الحداثة». ويسمي الموقف «نمطاً من العلاقة مع الحدث، ومن الاختيار الإرادي الذي يقوم به البعض، وأخيراً طريقة في التفكير والشعور، وطريقة في الممارسة والسلوك، بحيث تسجل، في الآن نفسه، نوعاً من الانتماء بقدر ما تتقدّم باعتبارها واجباً ومهمّةً»(٢٣).

يتعيَّن أن لا ننظر إلى المنظومة النقدية التي بناها كانط، في نظر فوكو، كنظرية أو مذهب، أو حتى بوصفها متناً غنياً من المعارف، بقدر ما يجب التعامل معها كموقف، وكحياة فلسفية؛ حيث «نقدنا لما نحن عليه هو تحليل تاريخي للحدود المفروضة علينا واختبار لتجاوزها الممكن»(٢٤).

ويرى فوكو في سؤال «ماهي الأنوار؟» بروز موقف غير مسبوق في الفلسفة قياساً إلى الحاضر، لأن عمل الفلسفة يتجلّى في «تشخيص» الحاضر، وطرح الأسئلة عن هويتنا الخاصة وعن الزمن الذي نعيشه.

وبالرغم مما يمكن تسجيله من مآخذ على النقد الكانطي، فإن كانط يظل أول فيلسوف ألماني دشّن التأويل النقدي، ووضع أسس الاتجاه النقدي في الفلسفة، بحيث استطاع من خلاله وضع أسس الديالكتيك. كان «كانط مقيَّداً بالمنطق الكلاسيكي، ولكنه وضح التناقض الديالكتيكي دون أن يدرك قيمة اكتشافه»(٢٥). سيجد هذا الاكتشاف تبلوره واكتماله على يد هيغل الذي سيدرك أهمية التناقض في المنظومة الكانطية.

ثالثاً: السلب كعنصر نقدي عند هيغل

أحدث كانط تغييراً كبيراً في طرق التفكير بإدخاله مفهوم النقد في الفلسفة، وقام بثورة منهجية، أو كما يسميها هو ثورة كوبرنيكية في مجال الفلسفة. أما الفلاسفة الذين جاؤوا بعده، مثل فيخته (Fichte) أو شيلينغ (Schelling)، فسيوفرون لفيلسوف نسقي مثل هيغل انفتاحات كبرى لبناء أسس فلسفته؛ ذلك أن فيخته، باستمراره في المنهج الكانطي، انطلق من التحليل الترانسندنتالي للذات. فالذات عنده هي المطلق اللانهائي

(٢٣) Michel Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?* (Paris: Gallimard, 2001), p. 45.

يتساءل فوكو في نهاية نصّه عن الأنوار إلى أي حدّ، ونحن نقرأ كانط اليوم، أصبحنا ناضجين، لأن أشياء كثيرة من تجربتنا تبيّن كيف أنّ الحدث التاريخي للأنوار لم يجعل منّا راشدين، بل إننا لم نبلغ الرشد بعد.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٩٥.

(٢٥) Lucien Sève, *Introduction aux Textes de la méthode des sciences sociales* (Paris: Edition Sociales, 1974), p. 112.

ما دامت هي أساس كل معرفة. الذات نشاط خالص، وهوية العمل والفعل، وهي ليست الوجود بل ما «ينبغي أن يوجد» (Le Devoir-Être). إلا أن مفهوم «الأنا»، عنده، يستلزم منطقياً مفهوم اللاأنا، باعتبار أن كائناً بلا تضادٍّ هو غير منطقي، وبالتالي فارغ. وقد دعا إلى نوع من «التذاوتية» (Intersubjectivité) التي مفادها أن هناك أناً أخرى غير الأنا بوصفها شرطاً للوعي الشخصي بالذات. واعتبار الواقع ذلك المجهود للأنا المتعالية للوعي بالذات بوصفه حرية. ولأجل ذلك لا بد من تعيين حدود[٢٦]. فالأنا أو الذات لا تحيل على قوة مبدعة للواقع، وإنما على التأملية ذاتها. وتشكل الفلسفة الترانسندنتالية لحظة الوعي بنسبية كل واقع، لأنها ليست إبداعاً للواقع وإنما فهم له؛ إذ ما دام الأنا هو المطلق، واللانهائي، فيتعيَّن أن يكون اللاأنا متضمناً فيه، وذلك من خلال المجهود المستمر للأنا لكي يعرف ذاته بذاته. وتستوجب الأنا، كحركة لامتناهية، وجود لحظات وحدود من أجل تجاوزها باستمرار. لكن مع تأكيد أن فيخته ألحّ، بنضالية مثيرة، على القيمة السامية لحرية التفكير. وقد أصدر كتاباً، باسم مستعار سنة ١٧٩٣ بعنوان **مطلب حرية التفكير** الذي مثّل دفاعاً عن حرية المعتقد والفكر باسم الحقوق الأساسية للإنسان. وقد تموضع بذلك ضد التيارات والادعاءات التي كانت تبرر، في ألمانيا، للاستبداد المستنير، ودعا، بشكل واضح، إلى تبنّي قضية الأنوار ومبادئ الثورة الفرنسية[٢٧].

أما شيلينغ فبدلاً من استنباط هوية الذات والموضوع، الأنا واللاأنا بواسطة التأمل والتفكير، فقد طرحها، منذ البداية، على أنها مبدأ، ومسلّمة، بداية وهدف، وكلية المعرفة. وهكذا فإن الفلسفة، عنده، باعتبارها علماً بالمنطق ومنهجية كلية للمعرفة،

---

(٢٦) Johann Gottlieb Fichte, *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science* (Paris: Presses Universitaires de France, 2000), p. 176.

يُبين فيخته في هذا الكتاب كيف يمكن لنقد الميتافيزيقا أن يسمح بتحقّق الفلسفة باعتبارها فلسفة تطبيقية، وبوصفها أساساً «قانونياً» للتذاوت. والظاهر أن فلسفة فيخته عانت، بشكل كبير، من الفكرة الرائجة التي مفادها أن هذا الفيلسوف شكّل همزة وصل بين النقدية الكانطية والنزعة التأملية لكل من شيلينغ وهيغل. كما أن فلسفته السياسية كثيراً ما تمّ اختزالها في خطابه الشهير إلى الأمة الألمانية، الذي دعا فيه الألمان إلى الخروج من الانحطاط والتفكك الذي كانت تعانيهما «الأمة الألمانية» قياساً إلى ما شهدته فرنسا من ثورة تحرّرية. والحال أن فيخته، في نظر العديد من مؤرّخي الفلسفة، عمل على منح مفهوم «الحق» دلالته الفلسفية، وعزّز البعد السياسي والقانوني للحقّ ببُعد اجتماعي مقرون بتأمل أصيل حول مسألة الملكية. وهو الأمر الذي جعله يحتلّ مكانة أصيلة بين المفكرين المحدثين الكبار حول المسألة الاجتماعية. انظر: Jean-Marie Vaysse, *Lecture de Fichte* (Paris: Presse Universitaires du Mirail, 2001), et Martial Guéroult, *Etudes sur Fichte* (Paris: Aubier Montaigne, 2001).

(٢٧) Johann Gottlieb Fichte, *Revendication de la liberté de penser*, classiques de la philosophie (Paris: Le Livre de poche, 2002).

عليها أن تغوص مباشرة في موضوعات المعرفة وبلا توسط. وقد عمل شيلينغ، في بدايات تفلسفه، على تأسيس «فلسفة للهوية» توفق بين الطبيعة والروح بوصفهما تعبيرين عن المطلق. وقد تعرضت هذه الفلسفة لنقد لاذع من طرف هيغل؛ سواء في أطروحته عن فيخته وشيلينغ أو في مقدمة **ظاهريات الروح**. في حين أن شيلينغ انخرط في تأملات حول الحرية الانسانية وحالات التمزق التي يعرفها الوجود الإنساني في علاقته بالمطلق(٢٨). ويمكن ذلك بفضل التاريخ الذي ـ في نظره ـ يمثل تظاهرة وتجلّياً للمطلق، لأنه يجسد هوية الضرورة والحرية. فالتاريخ هو هوية الطبيعة والروح. وتتموقع الحرية في ما بين الطبيعة والتاريخ، بين الرغبة والمعنى.

بينما تتجلى مقدرة هيغل في كونه استطاع أن يجمع في فلسفة واحدة ومنسجمة كل الجوانب الإيجابية لسابقيه(٢٩). فورث عن كانط نقديته ومبدأ المعرفة باعتبارها نشاطاً إنتاجياً وإبداعياً، وعن «فيخته» أخذ بنية ديالكتيكه وأهمية السلب والتناقض باعتباره قوة محركة لعملية المعرفة. واستمد من شيلينغ الموضوعية التاريخية للمعرفة وميله للعيني ورفضه للشيء في ذاته. هذه العناصر، إضافة إلى عناصر أخرى، عمل هيغل على صهرها كلها في نسق فلسفي عام، فشيّد مذهباً يعكس، بقوة، مشاكل وتناقضات مجتمعه وعصره. اعتمد، في شيْده لنسقه، منهجاً يتوسل التناقض والتغيير المستمر، ويرتكز على مبدأ السلب كلحظة جوهرية في كل المجالات، بما فيها عملية المعرفة التي تشمل حركية الواقع وتطور التاريخ في الوقت نفسه.

لا يتجلى المنهج عند هيغل في كونه يتألف من مجموعة من القوانين والمقاييس التي تضبط التفكير المنطقي، أو باعتباره وسيلة تساعد على الوصول إلى المعرفة واكتسابها، بل إنه: «العقل واجداً نفسه ومتعرفاً على نفسه في كل شيء. الطريقة هي المفهوم واعياً تَمَاثُل معناه الذاتي وواقعه الموضوعي»(٣٠)، أو هي كما يقول هيغل أعلى طموح للروح في رؤية ذاتها والتعرف إلى ذاتها وبذاتها في كل شيء. هي إذن استيلاء على العالم بالعقل. هكذا يقابل هيغل بين المنهج والمفهوم والعقل.

---

(٢٨) Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Premiers écrits, 1794-1795*, Epiméthée (Paris: Presses Universitaires de France, 1987), et *Recherches Philosophiques sur l'essence de la liberté humaine et les sujets qui s'y rattachent* (Paris: Payot, 1977).

(٢٩) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La Différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, translated by Bernard Gilson (Paris: Vrin, 1986).

يمثّل هذا الكتاب أوّل عمل نشره هيغل ينطلق من الانفتاحات الفلسفية الكبرى التي قام بها كلّ من فيخته وشيلينغ ويتجاوزها تمهيداً لبناء نسقه الفلسفي المبني على الجدل السلبي.

(٣٠) روجيه غارودي، **فكر هيغل**، ترجمة الياس مرقص (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٦٦)، ص ٧٥.

تتمثل نقطة انطلاق هيغل بتأويل نقدي لمسألة الذات والموضوع، أو علاقة الفكر والوجود. فهو يتساءل، في البداية، عن معنى الوجود ودلالته، ويعتبر أن حقيقة الوجود هي الماهية ووجود الماهية، عنده، لامتعيّن ولامتحدد. ولذلك يرى ضرورة إلغاء كل التفسيرات التقليدية التي تناولت عالم الأفكار أو الجوهر أو الماهية، لأنها «ليست شيئاً في العالم وشيئاً فوق العالم، بل هي سلب كل وجود»، والسلب ليس عدماً لأنه الحركة اللانهائية للوجود «من وراء كل حالة متعينة». أما الحركة اللانهائية للوجود، فهي ليست عملية خارجية عارضة، بل إنها تتماسك بقوة العلاقة مع الذات. إنها العلاقة التي تضم بها الذات تعيّناتها على أنها لحظات في تحققها الذاتي. ويستلزم هذه القوة التي ترتبط بالذات، مقدماً، وجوداً متعيناً في ذاته، أي قدرة الحالات المتعينة والتفكير فيها. فحقيقة الماهية إذن تتمثل بالتفكير وفي مساره. وبالتالي فإن ماهية الوجود التي تشملها عملية التفكير، هي الذات نفسها.

كما أن هيغل، من جهة أخرى، أعاد النظر في موضوع العقل. ومن المعروف أن كانط ميَّز بين مستويي العقل والإدراك. أما هيغل فقد أعطى للمفهومين معاني أخرى، ذلك أن التمييز بين العقل والإدراك، هو في رأيه، التمييز نفسه الذي نقوم به عندما نفرّق بين الفهم العام والتفكير التأملي، أو بين الفكر غير الجدلي والمعرفة الجدلية[٣١].

وما يقصده هيغل بالتفكير النظري التأملي هو التفكير الذي لا يتصور العالم الفكري والمادي باعتباره مجموعة كلية من العلاقات الثابتة المحددة، بل بما هو صيرورة، وبما هو وجود يُنْتِجُ ويُنْتَجُ. الأمر الذي أدى بهربرت ماركوز إلى اعتبار تصور هيغل للتفكير النظري التأملي «أول عرض يقدمه للمنهج الجدلي... وهو يقدم تحديداً واضحاً للعلاقة بين الفكر الجدلي (العقل) والفكر الانعكاسي المفرق (الإدراك)»[٣٢].

وهكذا نلاحظ أن العقل عند هيغل هو الفكر الجدلي، بينما الإدراك ليس كذلك. وبهذا يحاول هيغل إلغاء الإدراك ومحوه ونفيه، ويصير العقل هو «المحور المطلق لعالم الرأي المشترك». وتغدو المهمة الأساسية للتاريخ هي البحث في العقل وفيه وحده، ذلك أن الدولة، وهي أسمى ما وصل إليه العقل الإنساني، في جوهرها، تحقّق لهذا العقل. بل أكثر من ذلك، لقد اعتبر هيغل أنه يتعيَّن على العقل أن يحكم العالم لأنه سيد العالم كما

(٣١) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La Phénoménologie de l'Esprit*, traduit par Jean Hypolite (Paris: Aubier Montaigne, 1941), p. 43.

(٣٢) هربرت ماركوز، **العقل والثورة: هيغل ونشأة النظرية الاجتماعية**، ترجمة فؤاد زكريا (القاهرة: الهيئة المصرية للتأليف والنشر، ١٩٧٠)، ص ٦٩.

قال أناكساغوراس وفلاسفة التنوير من بعده، حيث ربط بين تصوره للعقل وبين ظاهرة تاريخية زعزعت كل المفاهيم والمقاييس التي كانت سائدة في المجتمعات الأوروبية، ألا وهي الثورة الفرنسية. ورأى أن هذا التحول الحاسم، الذي حدث في التاريخ مع هذه الثورة كان بمنزلة انتقال تمّ في حياة الإنسان الفكرية والعملية، وذلك بتحوله من الخضوع غير النقدي للواقع السائد إلى الاعتماد على العقل. من هنا جاء تعاطفه الكبير مع الثورة الفرنسية، لأنها في نظره، جسَّدت أول نشاط للعقل العملي المبني على معايير العقل والحرية. كما أن قيمتها تتمثل بكونها فعلاً سلبياً ذا مضامين نقدية، استطاع شعب بأكمله أن يدحر الاستبداد وأن يكشف الحقيقة.

هنا تنتصب أهمية الوعي. ففي **ظاهريات الروح** يرى أن أول شكل للوعي في التاريخ، في البدء، يكون كلّياً تنصهر فيه الذات في الجماعة. غير أن هذا الوعي ينطوي على تضادٍّ وتناقض. تتخذ الذات وموضوعها، في هذه المرحلة، شكل الوعي وتصوراته، وفي المرحلة الثانية يظهران بوصفهما الفرد الذي يدخل في نزاع مع الأفراد الآخرين، وفي المرحلة الأخيرة يظهران بوصفهما الأمة... وهذه المرحلة وحدها هي التي يتمّ فيها بلوغ اندماج دائم بين الذات والموضوع. ويصير «موضوع الأمة في ذاتها».

هنا تكمن حرية الفرد؛ لأنه يكتشف نفسه ويجد ذاته في الإرادة العامة، وفي شكل غير قابل للانشطار، أي في الدولة، حيث يتحقق العقل وتسود الحرية، وتهيمن الروح المطلقة. وتتمثل مهمة الفلسفة بتصور ما هو كائن، لأن ما هو كائن هو العقل؛ فالذات المفكرة الواعية تحيا في التاريخ، وتوفر لها الدولة هذه الفرص كما توفر لها الشروط الوجودية لحياتها التاريخية، بحكم أن الدولة هي التجسيد الفعلي للمصلحة الكلية وللإرادة الشاملة وسط أفعال، وإرادات، ومصالح فردية. وهذه الذات المفكرة والواعية توجد في كل شيء، وفي كل شكل من أشكال الوجود، بل إن الوعي الذاتي يمثل ماهية الأشياء ذاتها. كما إن الذات الواعية لا تمسك نفسها بخيوط هذه الحرية في صورة «الأنا» بل في صورة الـ «نحن»، باعتبار الحرية، عند هيغل، هي القدرة التي تعمل وتتحرك في ضوء الفكرة التي تحمل عن نفسها ومن خلالها. فالحرية لا تتمثل بتلك العفوية المجردة، التي توقف عندها كانط، وإنما هي تركيب للحرية والضرورة. وإذا أراد الفرد أن يمتلك حريته، يتعيَّن عليه أن يرقى إلى مستوى القيام بعملية تجريد لكل شيء، وأن يتبرّم مما يشكل أناه الفردي. ويفترض العقل الحرية مُسبقاً، والقدرة

على السلوك على أساس معرفة الحقيقة وعلى تشكيل الواقع طبقاً لإمكاناته. ولا تقدر على تحقيق هذه الغايات إلا الذات التي تملك السيطرة على تطورها الخاص، وتمتلك القدرة على فهم إمكاناتها، فضلاً عن إمكانات الأشياء المحيطة بها. كما تفترض الحرية العقل مقدماً لأن المعرفة الفاهمة هي وحدها تتيح للذات فرص اكتساب هذه القدرة وممارستها. إن أقصى ما يصل إليه العقل، بالنسبة إلى هيغل، هو الحرية لأنها تعبر عن وجود الذات. ولا يوجد العقل إلا بتحققه، من خلال العملية التي يصير بها حقيقة واقعة.

يتحوّل العقل إلى «حقيقة موضوعية» حينما يعمل الوجود على تجسيد الذاتية، وحين تنصهر الذات في الموضوع، وتبلغ مستوى «الذات الحرة الشاملة» القادرة على تحقيق العقل والحرية. ويمثل الإنسان «الوعي بالذات»، أو الذات المفكرة التي تقوم بدور الوساطة لتحقيق التاريخ. بعض الذوات تحركهم مصالحهم وتتحكم فيهم، في حين أن ذوات أخرى تتجاوز هذه الصعد المشتركة، وتتبرم من إعادة إنتاج الأنماط السائدة في العمل والتنظيم وتبدع سبلاً وأساليب جديدة في تدبير الوجود والحياة. وهم رجال «التاريخ العالمي» كالإسكندر وقيصر ونابوليون، أي أولئك الذين يتمكنون من صنع التاريخ ويتحكمون في عملياته ومساره. وهم، بدورهم، وسطاء لإرادة أعلى تتمثل بما يسميه هيغل «الروح العالمية» التي هي الموضوع الحقيقي للتاريخ.

يميز هيغل بين ثلاث لحظات في الأخلاق المشخّصة والموضوعية: (١) الأسرة، باعتبارها «شخصية جماعية» وأداة «فعّالة للتعبير عن الروح»[٣٣]؛ (٢) المجتمع المدني، الذي يرتبط بتطور الفكرة ويعبر عن لحظة الثقافة. ولا يكون أو يحيا إلا شريطة أن يرقى أعضاؤه، بواسطة العمل، إلى مستوى الحرية والشمول الصوري للمعرفة والإرادة؛ (٣) الدولة، باعتبارها مبدأً سامياً يساعد على تحقق الحرية. ولا تنحصر وظيفتها في الحفاظ على الحريات الفردية، أو أن تكون في خدمة الأفراد لأنها موجودة بذاتها ولذاتها، وتجسد حقيقة الأسرة والمجتمع المدني في آن واحد، باعتبارها تشكل عامل توحيد وضمان الاستقرار والانسجام، وتمثل التعبير الفعلي للمثال الأخلاقي، وعامل ضبط واعٍ وعقلي للتناقضات الاجتماعية[٣٤].

(٣٣) Henri Neil, *De la médiation dans la philosophie de Hegel* (Paris: Montaigne, 1945), p. 279.

(٣٤) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, traduit par André Kaan (Paris: Gallimard, 1940), p. 258.

إن الدولة، عند هيغل، هي التحقق الفعلي للحرية والعقل، أو هي: «تحقيق الفلسفة، أو إذا أردنا، الروح بالفعل»[٣٥]، لأنه ليست هناك أي طبقة مرشحة لتحمل معها المصلحة والعقلانية. ومن ثم تغدو هذه المهمة مفروضة على الدولة وحدها شريطة أن تكون خارجة عن حسابات الطبقات، وأن تمثل الضبط الواعي والعقلي للتناقضات الاجتماعية، وتحتل مكاناً فوق ساحة حرب المصالح الخاصة، وتحمي بذلك ما هو أساسي لكل مصلحة على حدة.

يؤكّدُ هيغل هذه المسألة في الوقت الذي يعتبر فيه أن الوجود صيرورة مستمرة، وأن كل حالة من حالاته خاضعة لقانون التغير، وأن كل مظهر من مظاهر الحياة والوجود يتجاوز مظهره السابق بفعل عنصرَي السلب والتناقض. لأن الأشياء والظواهر ترتبط بضدها وتتحول إلى ما ليست إيّاه.

اعتبر هيغل أن قواعد المنطق التقليدي ناقصة، وكذا صوره ومقولاته، لأنه لم يهتم بالصبغة السلبية المتناقضة للوجود. يقبل المنطق الصوري شكل العالم كما هو، ويجتهد في تقديم بعض القواعد العامة للتوجه النظري فيه على نقيض المنطق الجدلي الذي يرى أن كل ظواهر الوجود ـ في الطبيعة والتاريخ ـ ظواهر ناقصة، لأن السلب يكمن في صميمها، وينظر إلى الأشياء لا في وضعها الراهن بل من خلال إمكاناتها الكاملة وما يمكن أن تكون عليه. ولذلك فإن الفكر هو الأكثر قدرة على إدراك حقيقة الأشياء لدرجة يعتبره فيها هيغل أنه أكثر حقيقة من موضوعاته.

يتعلق الأمر، عند هيغل، بمنطق ديالكتيكي جديد يتخذ **ثلاثة** مظاهر: (١) المظهر المجرد، أو المظهر السهل على الفهم؛ (٢) المظهر الديالكتيكي، أو العقلي بصورة سلبية؛ (٣) المظهر التأملي، أو العقلي بصورة إيجابية[٣٦]. وهي مظاهر لا يمكن التفريق بينها، ولا يكون المنطق جدلياً إلا إذا أدى دوره السالب بحكم تضمنه لعنصر السلب الذي يميز العقل الجدلي. فالسلب يتسرب إلى كل شيء، وإلى كل ظواهر الكون والتاريخ والمجتمع والعقل. وبحكم أن الوجود صيرورة، وكل حالة من حالاته خاضعة لقانون التغير، فإن كل مظهر من مظاهر الحياة والوجود يتجاوز مظهره السابق بفعل عنصرَي السلب والتناقض. فلكي تكون المظاهر والأشياء ما هي عليه في الواقع يتعيَّن عليها أن تصبح ما ليس هي، أي ضدها ونقيضها.

---

(٣٥) Châtelet, *La Philosophie et l'Histoire, de 1780 à 1880: L'Histoire de la philosophie V*, p. 212.
(٣٦) Alexandre Kojeve, *Introduction à la lecture de Hegel* (Paris: Gallimard, 1947), p. 445.

لهذا اعتبر هيغل قواعد المنطق التقليدي ومقولاته ناقصة لأنها لم تهتم بالصبغة السلبية والمتناقضة للوجود. يقبل المنطق الصوري شكل العالم كما هو، ويجتهد في تقديم بعض القواعد العامة للتوجه النظري، في حين أن المنطق الجدلي، على العكس من ذلك، يأبى التسليم بالمعطى، لأن ظاهر الوجود وأشياءه وأشكاله ناقصة، بحكم أن السلب يسكنها. والفكر الجدلي هو الأقدر على إدراك حقيقة الأشياء لأنه لا ينظر إليها في وضعها الراهن بل من خلال الإمكانات التي تختزنها.

إن الفكر الجدلي كلّي. ويتحقق هذا الكلي، عند هيغل، في «الدولة الحديثة» باعتبارها المبدأ الأسمى للعقل والحرية وللفكرة المطلقة، أو الروح المطلقة التي ستصل إلى غايتها بالرغم من انحرافاتها وانتكاساتها، وبالرغم من التأخر والشقاء. أو قل لقد بلغته بالفعل في الدولة البروسية التي تحققت فيها الفكرة المطلقة، وجسدت الحرية والعقل وأوقفت حركة السلب والصيرورة.

ويمكن أن نقول إن فلسفة هيغل في كل جوانبها، سواء الجدلية منها أو المثالية، كانت رصداً حقيقياً للواقع الألماني بكل ما اعتوره من عيوب وضعف. الأمر الذي أدى بجان هيبوليت إلى القول «إن المذهب الهيغلي... تعبير عن عصره حقاً، وعيوبه نابعة من شعوره بالعجز عن تجاوز عصره»[٣٧].

تكمن قيمة هيغل في توصّله إلى بناء منهج يستند إلى قواعد أساسها مبدأ السلب الذي تنطوي عليه كل الأشياء والظواهر. إلا أن هذا السلب توقف في مرحلة من مراحل تطور الفكرة المطلقة. ومهما كانت النهاية التي أرادها هيغل لديالكتيكه، فإن هذا المنهج كان في زمنه أداة نقدية تكشف عمّا هو ناقص، ورديء، ويدعو إلى التغيير.

أراد هيغل أن يعقل الحياة ـ حياة عصره ـ بكل تناقضاتها، كما أراد أن يوفق بين التأمل الفلسفي والواقع، واقع ألمانيا المتأخر. غير أن قيمة هيغل تكمن في توصله إلى بناء منهج يستند إلى قواعد أساسها السلب والتجاوز. هي فلسفة نقدية، في عمقها، تُعَلِّمُ أن الظواهر العينية التي توحي للذهن العادي بإيجابية الحقيقة، هي في الواقع، سلب لهذه الحقيقة ونقد لتأكيداتها.

---

(٣٧) جان هيبوليت، دراسات في ماركس وهيغل، ترجمة جورج صدقني (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٧١)، ص ١٠٨.

رابعاً: فيورباخ أو تأسيس نقد الفلسفة الإنسانية

بلغت الفلسفة التأملية قمّتها مع هيغل الذي أنتج تلاميذ وأتباعاً عملوا على إعادة قراءة نسقه الفلسفي الضخم، كل حسب منطلقاته وموقعه الفكري والسياسي. ابتدأ فيورباخ تأويله لفلسفة هيغل باعتبارها نسقاً يضم مفاهيم مجرَّدة وخاطئة، مثل مسألة هوية الفكر والواقع، الذات والموضوع، وتطور الفكرة المطلقة. يقول فيورباخ: «إن الفكر عند هيغل هو الوجود، الفكر هو الموضوع. الوجود هو المحمول والمنطق هو الفكر في عنصر للفكر، أو هو الفكر الذي يفكر بذاته...»[٣٨].

يطعن فيورباخ، بقوة، في الطابع المطلق لفلسفة هيغل، وفي أسلوبها التجريدي. ويرى أنها حين استندت إلى الفكرة المطلقة بقيت سجينة الغرور الذي يدّعي أنه وحده حقيقي وصائب ويقيني ومطلق: «ينطلق هيغل من الفكرة المطلقة وكأنها يقين، وهنا لم يكن لا نقدياً ولا ارتيابياً»[٣٩]. وهكذا، يرفض فيورباخ، بصورة جذرية، «التأمل المطلق اللامادي الذي يكمل ذاته ويستخرج مادته منها ذاتها»[٤٠].

والمتأمل في عناوين كتابات فيورباخ سيجدها تحمل دلالة نقدية. فـ «مساهمة في نقد فلسفة هيغل»، وجوهر المسيحية الذي هو مؤلَّف مؤسس على النقد برمَّته، وأطروحات مؤقتة من أجل إصلاح الفلسفة أو مبادئ فلسفة المستقبل. كلها عناوين توحي بأن تأويل فيورباخ يرتكز على نقد للتراث الفلسفي الألماني ويعمل في الوقت نفسه على تشييد أسس فلسفة المستقبل.

يعتبر فيورباخ أن الفلسفة الحديثة اقتصرت على البرهنة على ربّانية الإدراك، ولم تعترف بالكائن الربّاني المطلق إلا في الفهم المجرد. وذلك لأن هذه الفلسفة انبثقت من اللاهوت، وعملت على قولبته في مقولات ومفاهيم فلسفية، ومن ثم فإن: «جوهر الفلسفة التأملية ليس شيئاً آخر سوى جوهر الإله المعقلن»[٤١]. لذلك فإن أسمى نسق فلسفي يجسد أعلى قمة وصلت إليها الفلسفة التأملية هو النسق الهيغلي الذي هو، في حقيقة الأمر، «لاهوت يكتسي لباساً فلسفياً». إن سر الفلسفة

(٣٨) Ludwig Feuerbach, *Manifestes Philosophiques*, traduit de l'allemand par Louis Althusser, Epiméthée (Paris: Presses Universitaires de France, 1960), p. 160.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٤٩.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٢٤٧.

(٤١) المصدر نفسه، ص ١٧٤.

التأملية هو في الوقت ذاته سر اللاهوت، وطالما «لم نتخلَّ عن فلسفة هيغل فإننا لن نترك اللاهوت»[٤٢].

ومن أجل تأسيس فلسفة جديدة، كل الجدة، أي فلسفة مستقلة تستجيب لحاجة الإنسانية وللمستقبل، يتعيَّن الانفصال عن الفلسفة التأملية والانطلاق من الواقع والإنسان والعالم؛ فالواقع، باعتباره واقعاً، هو موضوع الحواس. والحقيقة والواقع والقيمة الحسية ليست إلا مظاهر لحقيقة واحدة. ومن هنا فالوجود الحي هو الوجود الحقيقي. والحواس، وحدها، وليس الفكر بذاته ولذاته، هي التي يمكن أن تعطي للشيء معناه الحقيقي.

وتتمثل مهمة الفلسفة الجديدة بالتأسيس لفلسفة المستقبل، وبإرجاع الفلسفة من مملكة الأرواح الميتة إلى جمهورية الأرواح الحية، وإنزالها من غبطة الفكر الربّاني إلى واقع البؤس الإنساني.

واعتبر فيورباخ أن فلسفة هيغل تتضمن معنى نقدياً بالرغم من المآخذ التي وجهها إلى فلسفته. غير أن هذه الخاصية النقدية ليست نقدية ـ تكوينية (Génético-Critique)، لأن الفلسفة النقدية ـ التكوينية لا تفهم شيئاً مُعطى بواسطة التمثل وبصورة دوغمائية، ولكنها تهتم بدراسة أصل هذا الشيء وبأسلوب نقدي. ولذلك فإن كل فلسفة أرادت أن تلتزم بالمقياس النقدي ـ التكويني، يتعيَّن عليها أن تنطلق من الطبيعة التي هي جوهر الواقع.

تقتضي الإشارة، من جهة أخرى، إلى أن فيورباخ لم يحصر نقده في الفلسفة التأملية، لأن اتجاه نقده أدى به إلى نقد الدين الذي يعتبره التطبيق العملي للفلسفة التأملية، وحاجزاً أساسياً يحول دون التقدم المادي، الأخلاقي والاجتماعي للمرحلة الحديثة.

لا شك في أن نقد فيورباخ للدين مستمد من مفهوم «الاستلاب». ومعروف أن هذا المفهوم في المنظومة الهيغلية له مكانة تصورية خاصة. غير أن فيورباخ بدل تناوله قضايا تأملية حول الدين والإنسان، ربط الدين بوعي الإنسان ووجوده. فالروح عند هيغل، حين تسقط في استلابها في المادة والطبيعة، تعيد وعيها بذاتها، وتنتهي بإدراك طابعها وجوهرها المطلقين. أما عند فيورباخ فالإنسان عندما يستغرق في الله يرجع إلى ذاته، ثم

---

(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٦١.

يكتشف قدرته وسموَّه، ولا سيَّما أن هناك خصائص ثلاثاً تميز الإنسان، وتتمثل بالعقل والإرادة والحب، وهي قوى سامية تشكل الجوهر الحقيقي للإنسان باعتباره إنساناً.

لذلك فإن الإرادة الإنسانية التي تسقط قدرتها، وتنسبها إلى قوة خارقة متفوقة تؤدي إلى خضوع الإنسان، لأنه يستغني عن مساءلة وعيه وإرادته الخاصَّين. والحب هو أكثر القدرات الإنسانية التي تلحق بالإرادة الإلهية لدرجة يتغير مضمونها الحقيقي في الدين. وبدل أن يتعرف الإنسان إلى ذاته والآخرين، يبقى مستعبداً من لدن الحب الربّاني.

وهكذا، ففي الوقت الذي يكتشف الإنسان أن ما يقوم به من إسقاطات ما هو إلا أساطير ومعتقدات وهمية يكتشف، بالتدريج، وعيه لذاته ولقدراته، ويتوصل إلى أن وعيه لله هو، في حقيقة الأمر، وعيه لذاته ولهويته الواقعية. يقول فيورباخ: «تتمثل مهمتنا، بالضبط، في البرهنة على أن التعارض بين الرباني والإنساني هو تعارض وهمي، أو بعبارة أخرى، إنه ليس شيئاً آخر غير تعارض بين الجوهر الإنساني والفرد الإنساني»[٤٣].

إن الهدف الأساسي لفيورباخ من نقده الفلسفة والدين يتجلى في تأسيس فلسفة جديدة تمثل التعبير الفكري والنظري عن الواقع البشري؛ تنطلق، أساساً، من الواقع الحسي ومن الطبيعة، كما تتخذ من الإنسان محورها الجوهري. ويرى فيورباخ أن كل فلسفة أرادت أن تكون جدية يتعيَّن عليها مواجهة الفلسفة التأملية، من جهة، وتأسيس أفكارها ومفاهيمها على الإنسان، باعتباره مقياساً حاسماً في التفكير الفلسفي، من جهة ثانية.

إن التخلّي المطلق عن الإيمان بوجود قوة وهمية خارج الذات الإنسانية هو المبدأ المؤسس للنقد الفيورباخي. يقول: «إن اللااعتقاد حل محل الإيمان، والعقل محل الكتاب المقدس، والسياسة محل الدين، والكنيسة والأرض محل السماء، والعمل محل الصلاة، والبؤس المادي محل الجحيم، والإنسان محل المسيح. إن الناس الذين لم يعودوا حائرين بين سيد ربّاني وسيد أرضي ارتموا بكل أرواحهم في حضن الواقع وأصبحوا مختلفين عن الناس الذين يعيشون في حال من التمزق»[٤٤].

يعتبر فيورباخ أن الدين هو أول شكل للوعي الذاتي. وهذا ما يفسّر أنه يسبق الفلسفة «سواء في تاريخ الإنسانية أو في تاريخ الفرد. يسقط الإنسان، في البداية، جوهره

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٩٧.
(٤٤) المصدر نفسه، ص ١٣٤.

خارجه قبل أن يجده من جديد في ذاته. فالدين هو وجود الإنسانية في طفولتها»[٤٥]. لذلك يتساءل فيورباخ: لماذا نبحث عن السعادة الأرضية في حين أن السعادة الربّانية أَولى بالاهتمام؟ وكلما لحقت الإرادة الإنسانية بقوة خارقة، غير محدودة القدرة، أدى ذلك إلى خضوع الإنسان لأن يقبل الاستغناء عن مساءلة وعيه الخاص وتعبئة إرادته الخاصة. والحب، عند فيورباخ، هو الذي يخضع لهذا الإسقاط، أو هذا الإلحاق. ويتغير مضمون الحب في الدين بحكم أنه يتوجّه إلى قوة خارج الذات. وكلما وعى الإنسان ذاته وقدراته يبدأ في رسم سبيله، والعمل على تحقيق أهدافه، ويتوصل إلى أن وعيه بالله هو، في الحقيقة، وعيه بذاته، بل وتصير المعرفة بالله هي المعرفة الذاتية للإنسان. يقول: «إننا نتعرّف في الإله على الإنسان، والعكس كذلك». ولذلك فإن التعارض بين الربّاني والإنساني ما هو إلا تعارض وهمي، لأن علاقة الإنسان بربّه هي، في حقيقة الأمر، علاقة الإنسان بذاته.

اعتبر فيورباخ فلسفة هيغل لاهوتاً مغلّفاً بالتأمل الفلسفي. ولتجاوزها يتعيَّن التأسيس لفلسفة جديدة تنطلق من الواقع، ومن الحسي، ومن الطبيعة، وتجعل من الإنسان منطلقها ومحورها، باعتبار أن كل فلسفة تريد أن تقدم جديداً يتعيَّن عليها مواجهة الفلسفة التأملية التي تغوص في قضايا مجردة وتتيه في مشاكل ميتافيزيقية. أما الفلسفة الجديدة فعليها أن تؤسس مفاهيمها وأفكارها انطلاقاً من الإنسان باعتباره مبدأً ومقياساً للتفكير الفلسفي وللتاريخ.

وهكذا دعا فيورباخ إلى تأسيس أنثروبولوجيا قوامها جعل السياسة ديناً جديداً للإنسانية. وأما الدين القديم، المتمثل بالمسيحية، فيتعيَّن تجاوزه من طرف الفلسفة لأنه فقد القدرة على المقاومة، ويقف حجر عثرة أمام إرادة التحرر السياسي؛ فالعصر الجديد يتميز بالواقعية، وهو ما يستدعي الاهتمام بالشروط التي تضمن إنسانية الإنسان من خلال التفكير في المؤسسات والدولة، وتوجيهها حسب مصالح وأهداف الإنسان، وخلق الفرص لمشاركته في الشأن العام[٤٦].

اعتبر هيغل أن الروح تستلب في الطبيعة، ومن أجل تحررها يتطلّب الأمر استرجاع وعيها بذاتها، غير أن فيورباخ ينطلق مما لاحظه من اختلال في فلسفة هيغل بين الروح والطبيعة، من خلال إظهار أن الديالكتيك الهيغلي غير قادر على استيعاب كلية العالم

---

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٩٦.

(٤٦) Henri Arvon, *Feuerbach, sa vie et ses œuvres* (Paris: Presses Universitaires de France, 1964).

الواقعي. وبالرغم من أن هذا الفيلسوف دعا إلى تأسيس فلسفة جديدة تستجيب للواقع التاريخي وتنطلق من الإنسان، وتنبذ الفلسفة التأملية المجردة فإن أحد تلامذة هيغل النقديين لاحظ أن فيورباخ «لم يتمكن من الخروج من مملكة التجريد التي كان يمقتها مقتاً قاتلاً، ليجد الطريق الذي يقوده إلى عالم الواقع الحي. إنه يتعلق، بعنف، بالطبيعة والإنسان، لكن الطبيعة والإنسان يبقيان مجرد كلمات. فهو لا يستطيع أن يحدثنا أي حديث عن الطبيعة الواقعية، أو الإنسان الواقعي. لكننا لا نتوصل من الإنسان المجرد الذي يتخيّله فيورباخ إلى البشر الواقعيين الأحياء إلا إذا نظرنا إليهم في ملء عملهم في التاريخ»[٤٧].

أراد فيورباخ، من خلال نقده، القيام بصوغ أنثروبولوجيا ذات نزعة إنسانية وواقعية تهتم بالدولة، وبموقع الإنسان داخل المؤسسات وبمشاركته السياسية في المجتمع لدرجة وصل فيها إلى الدعوة إلى جعل السياسة تنفي ما أسماه «الكاثوليكية السياسية».

ومهما يكن من قيمة وأهمية للملاحظات التي يمكن تسجيلها على النزعة النقدية عند فيورباخ، فإنه يشكل لحظة نقدية بالغة الأهمية في سيرة تطور الاتجاه النقدي الألماني. إذ وفرت نصوصه انفتاحات فكرية أساسية للنقد الذي سيؤسسه ماركس في ما بعد.

خامساً: مفهوم النقد عند ماركس

يتميز مشروع كارل ماركس النظري برمَّته بكونه يستند، أساساً، إلى النقد. وكل كتاباته ومؤلفاته، حتى وإن لم تحمل النقد لفظةً ومفهوماً في عناوينها، فإنها تعتمد كلها عليه بالدرجة الأولى. وكون هذا المشروع يتميز بهذه الخاصية فلأنه يخرج، في مجمله، عن إطار الصيغ والاتجاهات التقليدية التي تعامل معها كتراث، فأخضعه لامتحان نقدي ميّز فيه العناصر ذات الدلالات المفيدة في بناء نظريته عن الجوانب التي فقدت كل صلاحية أو قدرة على المحاكمة والنقد العقليين.

إن النقد الذي عمل على صوغ مفاهيمه كل من كانط وهيغل وفيورباخ تولَّد من واقع تاريخي إشكالي تميز بالتخلف على مستويات الاقتصاد والسياسة والاجتماع.

---

(٤٧) فردريك إنجلز، **لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية**، ترجمة فؤاد أيوب (موسكو: دار التقدم، ١٩٢٤)، ص ٧٥ ـ ٧٦.

ولكن على الرغم من ذلك، فإن مفكري ألمانيا وفنانيها أبدعوا أعظم منظوماتهم ومنجزاتهم في تلك الحقبة، لدرجة أن التخلف المادي الألماني اقترن بتضخم في التطور الأيديولوجي والفكري.

وكان ماركس من بين المفكرين الذين فهموا أن تضخم التطور النظري والفلسفي إنْ هو إلا تعبير عن التخلف الحضاري والتاريخي الذي كانت ألمانيا ترزح تحته، وأنها كانت معاصرة للحاضر الأوروبي من جانب واحد فقط هو الفكر، وأن الألمان وفلاسفتهم فكروا ونظروا حين كانت الشعوب الأخرى تصنع الأحداث، فمثلوا، بذلك، الوجدان الأخلاقي والنظري لتلك الشعوب، «ولقد سار تجريد الفكر وتساميه المتغطرس جنباً إلى جنب دوماً مع ضيق الواقع الألماني وتفاهته»[٤٨]. بل إن التطور النظري، الذي برهن عليه الفلاسفة الألمان، لم يكن يواكب حركة مجتمعهم، لأنه «كان تطوراً أيديولوجياً مستلباً دونما صلة عينية بالمشكلات والأشياء الواقعية التي يعكسها»[٤٩]. أي أن هذا التطور النظري تفصله عن الواقع كتلة ضبابية تطمسه وتموِّهه، وتجعله غير واضح المعالم.

ومعلوم أن ماركس كان ينتمي إلى الشباب الهيغليين، أو ما سمي اليسار الهيغلي، الذي تأسس في الثلاثينيات من القرن التاسع عشر، أي في فترة بدأت فيها البرجوازية الألمانية تعبر عن ذاتها بخجل كبير، وتطالب بنظام ديمقراطي دستوري يوحد البلاد، ويبني أسس صناعة حديثة. وكان الهيغليون الشباب التعبير الفكري عن هذه البرجوازية الليبرالية حين عملوا على تأويل النسق الهيغلي بأسلوب يخدم تصوراتهم، وركزوا على عناصر السلب والنقد، وألغوا الجوانب المحافظة فيه، لأنها كانت تخدم وتبرر عقلياً الدولة الأوتوقراطية البروسية. وتوصلوا إلى أن الواقع الألماني البائس، والدولة الألمانية لا يتطابقان مع العقل بقدر ما يكرّسان التمزق والتأخر. ونشير إلى أنه بالرغم من انتماء ماركس إلى هذه الحركة، وتأثره بمواقفها النظرية، خصوصاً في كتابه **نقد فلسفة الحق الهيغلية**، وحين كان مسؤولاً صحفياً عن إحدى الصحف الليبرالية الديمقراطية **الجريدة الرينانية**، فإنه تعامل مع هذه الحركة بتحفظ كبير وتشكيك ملحوظ، الأمر الذي يفسر رد الفعل العنيف الذي صدر عن كل من ماركس وإنغلز حين اعتبرا أنه يتعيَّن: «إماطة اللثام عن هؤلاء الخراف الذين يحسبون أنفسهم ويحسبهم الناس ذئاباً، وبيان أن ثغاءهم

---

(٤٨) Marx, *Critique du droit politique hégélien*, p. 205.

(٤٩) Louis Althusser, *Pour Marx* (Paris: Librairie Maspéro, 1965), p. 73.

لا يفعل سوى ترديد مفاهيم الطبقة الوسطى الألمانية في لغة فلسفية، وأن تبجح هؤلاء الشرَّاح الفلسفيين إنما يعكس حقارة الظروف الفعلية في ألمانيا»[٥٠].

لجأ الهيغليون الشباب إلى النقد وسيلة للاحتجاج على واقع حال ألمانيا، وعلى الفلسفة الهيغلية، بل إن نقدهم انصبّ، بالدرجة الأولى، على الدين باعتباره السبب الرئيسي في عرقلة التقدم الاجتماعي والأخلاقي، وباعتباره عامل استلاب للإنسان ولجوهره، حيث لن يسترجع هذا الإنسان ذاته وماهيته إلا بوعي قدراته وإمكاناته، واقتناعه بأن ما يؤمن به إن هو إلا عالم وهمي خلقه بنفسه. وهكذا دشّن دايفيد شتراوس سنة ١٨٣٥ هذه الحركة النقدية للدين بنشر كتاب **حياة المسيح**، وتوالت الكتابات والدراسات حول الدين توَّجها فيورباخ بكتابه **جوهر المسيحية** الذي كان له تأثير كبير في الهيغليين الشباب ومن بينهم ماركس وإنغلز. وقد سعى هذا النقد إلى إرجاع الإنسان إلى نفسه، ومساعدته على معرفة ذاته، وتحرره من الأوهام التي خلقها الناس لأنفسهم.

إلا أنه، وبالرغم من التطرّف اللفظي المبالغ فيه للهيغليين الشباب، فإنهم ظلوا سجناء التأويل المثالي، لأنهم اعتقدوا في نوع من تجديد ونهوض الإنسان والمجتمع أكثر مما آمنوا بثورة تقلب الأوضاع، بل وتشبثوا بالقول إن الفكر والنقد وسيلتان ضروريتان وكافيتان لإحداث التجديد وتحقيق النهوض، والقيام بثورة في الفكر والوعي أكثر مما يستلزم العمل على تغيير المجتمع من خلال ثورة اجتماعية وسياسية شاملة.

وكيفما كانت اللهجة النقدية التي نطق بها ماركس تجاه ما أسماه **العائلة المقدسة** فإن هذا لا يمنع من افتراض أنه انجرف وراء النزعة النقدية التي كانت تعم الهيغليين الشبان، وذلك في إطار تعاملهم مع التَّرِكة الهيغلية، وتأويلهم للواقع العقائدي والاجتماعي الألماني آنذاك. وسنحاول بيان ملامح مفهوم النقد عند ماركس ومواكبة تطور هذا المفهوم داخل المنظومة الماركسية.

١ ـ الدلالة السياسية والتاريخية للنقد

لاحظنا أثناء تناولنا للنقد الفيورباخي أنه انصبّ على مساءلة الفلسفة التأملية عند هيغل، واستنتج أن هذه الفلسفة إن هي إلا لاهوت مُقنّع يتخذ شكلاً فلسفياً وصيغاً منطقية، وخلُص إلى بطلان مفاهيمها ومقولاتها وتهافتها. استدعى نقده للفلسفة التأملية

---

(٥٠) كارل ماركس وفردريك إنجلز، **الأيديولوجية الألمانية**، ترجمة فؤاد أيوب (دمشق: دار دمشق للطباعة والنشر، ١٩٤٧)، ص ١٩.

نقداً للدين الذي كان يشكل في نظره حجر عثرة أمام التقدم الاجتماعي والأخلاقي، ويمثل الشكل الأسمى لاستلاب الإنسان والتجسيد الواضح لضياعه. وبهذا يكون فيورباخ قد عَبَّدَ أرضيةً، لا بأس بصلابتها، لتأسيس أي نقد؛ إذ إن محاولة ماركس: «نقد فلسفة هيغل» يمكن اعتبارها «بياناً حقيقياً أو خطاباً في المنهج النقدي»[٥١].

انطلق ماركس من هذه الأرضية الأولية لنقد المنظومة الهيغلية. ومنذ كتاباته الأولى، بل حتى في أطروحته للدكتوراه التي قدمها سنة ١٨٣٩، كان يعتبر النقد بمنزلة شعلة ملتهبة وسلب ثوري، بل يصل إلى القول إن «الفعل الذي من خلاله تجد الفلسفة نفسها مواجهة للعالم الخارجي هو النقد»[٥٢].

سيبتدئ ماركس نقده بالكشف عن مضمون فلسفة الحق الهيغلية، ومناقشة مفهوم الدولة عنده، كما أنه سيولي اهتماماً خاصّاً بمسألة الدين والاستلاب الديني للإنسان معتبراً أن «نقد الدين هو الشرط الأولي لكل نقد»[٥٣]. لأن تقويض الدين بوصفه سعادة وهمية يؤمن بها الشعب، معناه المطالبة بالسعادة الحقيقية، والاستغناء عن الأوهام التي تغشى عيونه وتطمس عقله ليبتعد عن محاكمة الأوضاع الحقيقية للمجتمع. إن البحث عن قوة لامحدودة وكائن خارق يعني، في نهاية المطاف، البحث عن الجوهر الحقيقي للإنسان. لذا فإن أساس نقد الدين هو أن الإنسان من يخلق الدين وليس الدين هو الذي يخلق الإنسان؛ أي أن الدين هو الوعي الحقيقي بالذات، ومن ثم فإن النضال ضد الدين هو، في نظر ماركس «نضال غير مباشر ضد عالم يشكل الدين عبيره الروحي... فالدين هو النظرية الشاملة للعالم، حصيلته الموسوعية، منطق في صورة شعبية، نقطة شرفه الروحية، حماسته، مرسومه الأخلاقي، تتويجه الاحتفالي، أساس تعزيته وتبريره الكوني»[٥٤].

وإذا كان الأمر كذلك، تستدعي الضرورة نقد هذا العبير الروحي ليتسنى للإنسان الكشف عن المغالطات والأوهام التي فرضها على نفسه، وبالتالي تغيير واقعه ليصل إلى سن الرشد ويتخذ من ذاته مركزاً للتفكير وشمسه الواقعية؛ ذلك «أن الدين ليس إلا شمساً وهمية تدور حول الإنسان ما دام الإنسان لا يدور حول ذاته»[٥٥].

---

(٥١) Paul Laurent Assoun, *Marxisme et théorie critique* (Paris: Payot, 1978), p. 34.

(٥٢) Karl Marx, *Critique de l'Etat hégélien* (Paris: Union Générale d'édition, 1976), pp. 24-25.

(٥٣) Marx, *Critique du droit politique hégélien*, p. 197.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ١٩٧ ـ ١٩٨.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ١٩٨.

وإذا أردنا أن ننطلق من الوضع الراهن لألمانيا، كما قرر ماركس، وإذا أردنا أن نفعله بالطريقة الوحيدة الملائمة، بمعنى إنكاره وسلبه، فإننا سنخلص إلى نتيجة مؤدّاها أن المجتمع الألماني مجتمع إشكالي، أي يعبر عن مفارقة تاريخية في تطوره. والنضال ضد الوضع الألماني لا يصدر عن هوى الرأس بل عن رأس الهوى، وأن النقد لا يأتي نتيجة عمل فكري متعالٍ، أو مناقشات نظرية بعيدة من واقع الحال، بل يتعيَّن عليه أن يكون في قلب المعمعة، إذ إن «الشعور الجوهري الذي يحركه هو السخط ومهمته الأساسية هي الفضح»[٥٦].

وهكذا فإن النقد يقتضيه الانصهار في بوتقة العمل وضعَ حد للبؤس الألماني «وأن يحرِّض الألمان على نفض أوهامهم ورفض واقعهم والسخط على أوضاعهم. فالمطلوب عدم ترك لحظة من الوهم والخنوع للألمان. ينبغي جعل الاضطهاد الواقعي أشد وطأة بإضافتنا إليه وعي الاضطهاد. وأن نجعل العار أكثر خزياً بإدامتنا إياه. ينبغي أن يصور كل قطاع من المجتمع الألماني على أنه الجزء المخزي من المجتمع الألماني. وينبغي أن نرغم هذا الوضع المتحجر من الأشياء على الدخول إلى حلبة الرقص بعزفنا له لحنه الخاص»[٥٧].

فالنقد إذن «ليس مبضع تشريح بل سلاحاً»[٥٨]. ولا يكمن هدفه في مهادنة الوضع البائس في ألمانيا والمصالحة مع النظام، كما لا يتمثل بمحاكمة الأفكار والنظريات والمفاهيم، بل إن هدفه الغوص في صميم الواقع الألماني للكشف عن عيوبه من أجل تغييره. ومن ثم، فإن الوضع الإشكالي الألماني هو، في حقيقة الأمر، ماضي الشعوب الحديثة. والنضال ضد ظروف المجتمع الألماني نضال ضد ماضي هذه الشعوب. ولماذا يتشكل التاريخ من مراحل وحقب وفترات إن لم تكن البشرية قادرة على الابتعاد عن ماضيها الذي شاخ وتهرّأ؟

نلاحظ، بصورة جلية، أنه يتعيَّن على النقد، لكي يصبح ذا فعالية عند ماركس، أن يرتبط بالعمل السياسي، حيث الالتقاء بين النقد والسياسة وحده قمين بإحداث التغيير في المجتمع الألماني الذي لم يكن قد بلغ مستوى التاريخ بعد، ويبدأ من حيث انتهى تاريخ الشعوب المجاورة له. وبسبب هذه الاعتبارات فإنه يشكل موضوعاً للنقد.

---

(٥٦) المصدر نفسه، ص ١٩٩.
(٥٧) المصدر نفسه، ص ٢٠٠ ـ ٢٠١.
(٥٨) المصدر نفسه، ص ٢٠٠.

لعل العنصر الوحيد الذي استطاع التفاعل مع مجرى الأحداث التاريخية يتمثل بالفلسفة. ويرى ماركس أن الألمان معاصرون للتاريخ على المستوى الفلسفي والفكري فحسب، ولكنهم متخلفون عنه مادياً وسياسياً. وما يشكل عند الشعوب المتقدمة صراعاً عملياً مع الواقع السياسي والاجتماعي التي هي عليه، يكون في ألمانيا في شكل صراع نقدي مع الانعكاس الفلسفي لتلك الوضعية. ولذلك «فإن مستقبلها (أي ألمانيا) لا يمكن أن يتحدد لا في السلب المباشر للوضعية السياسية والقانونية والواقعية، ولا في التحقيق المباشر لوضعيتها المثالية. ذلك بأن ما يتعلق بالسلب المباشر لوضعيتها الواقعية أمر قد تحقق في وضعيتها المثالية. أما ما يتعلق بالتحقيق المباشر لوضعيتها المثالية فما زال بعيداً لأنها اكتفت بتأمل الشعوب المجاورة»[٥٩].

ويمكن أن نلاحظ، في هذه الفترة من التطور الفكري لماركس، أن النقد الذي وجّهه لفلسفة الحق الهيغلية، والتأويل الذي تبناه من أجل مساءلة الجوهر الحقيقي للدين، والكشف عن الوضع الاجتماعي والتاريخي لألمانيا، انطلق من أرضية بدأ فيورباخ بتعبيدها. ويثير الانتباه هنا، أن نقد الدين، عند ماركس، يستدعي ـ بالضرورة ـ نقد السياسة، وبخاصة التفكير السياسي الهيغلي الذي يكرس وجود الدولة البروسية. وقد لاحظنا أن هيغل يميز بين الدولة والمجتمع المدني. الدولة تجسيد للإرادة العامة وتحافظ، بالتالي، على الإرادات الخاصّة لمختلف الفئات الاجتماعية التي تشكّل المجتمع المدني. غير أن ماركس يرى، في نقده لفلسفة الحق الهيغلية، أن الدولة الحديثة افترقت عن المجتمع وتجرّدت منه، وأثبتت نفسها كعقل كوني شامل يتعارض مع الإرادات الخاصة ويسمو عليها. لذلك يجب على الإنسان الواقعي أن يفصح عن نفسه إفصاحاً واقعياً في الدولة، وليس إفصاحاً صورياً، أو وفق نموذج مستلب للذات. فالموضوع الحقيقي هو الإنسان الواقعي الذي يعده هيغل جزءاً من المجتمع المدني، ومحمول هذا الإنسان العيني هو الدولة التي يجعلها هيغل، خطأً، هي الموضوع باعتبارها تجسد الفكرة المطلقة، وتعبّر عن قمّة ما وصل إليه العقل والروح. فالفكرة، التي هي من إنتاج الإنسان الاجتماعي، تبدو لدى هيغل كأنها الموضوع الحقيقي. وهنا تكمن، في نظر ماركس، صوفية هيغل التي تنزلق إلى تزييف وتبرير مغالط؛ لأن الفكرة المطلقة تتحول إلى ظواهر في المجتمع البرجوازي، أو في الملكية أو في البيروقراطية، وتحتلّ مكان البشر الحقيقيين الذين يصنعون التاريخ. وحدة الدولة وإرادتها تصبح، هنا،

---

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٢٠٣.

ملكية خاصة للبيروقراطية، وإليها يرجع الدفاع والحفاظ على «روحانية الدولة» ضد المادية التي تطبع المجتمع المدني. وتتقدم البيروقراطية بوصفها الأمين الوحيد عن المعرفة والكفاءة، وتعتبر بنيتها التنظيمية التراتبية كتراتبية المعرفة، إذ في الوقت الذي يكون فيه مبدأ العلم هو الامتحان الحر، يكون مبدأ البيروقراطية هو السلطة. وحين يكون العقل حرية وعفوية تكون روح البيروقراطية روتيناً آلياً. وبالتالي، فإن الحياة في المجتمع البرجوازي، في نظر ماركس، تفرض على الإنسان أن يتخلى عن وجوده النوعي، وأن ينفصل عن وجوده الاجتماعي، لكي يعيش حياة تقتصر على حيّز ضيق هي حياة فرد أناني مشدود، بالدرجة الأولى، إلى مصلحته الخاصة.

ويرى ماركس أن الديمقراطية لغز كل الدساتير في المجتمع البرجوازي، وتمثل التجسيد الواضح للاستلاب السياسي؛ إذ لا يتعلق الأمر، في الديمقراطية السياسية، بإنسان يكون فيها سيد نفسه بل إن إنسان هذه الديمقراطية «هو الإنسان الجاهل... الإنسان الفاسد، الضائع، المستلب، الخاضع لسيطرة شروط لاإنسانية، وفي كلمة واحدة، الإنسان الذي ليس كائناً نوعياً حقيقياً بعد»[٦٠]. وهكذا رأى ماركس في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمواطن، الذي نادت به الثورة الفرنسية، مجرد تأكيد وتكريس لهذه الثنائية المستلبة. فالإنسان ليس هو المواطن، والمواطن ليس هو الإنسان، ولم يكن الإنسان المعني في «الإعلانات العالمية» ما بين عامي ١٧٩١ و١٧٩٣ إلا الإنسان الذي يكون في حالة موناد (Monade) منعزلة، منكمشة على نفسها، وليس الإنسان باعتباره كائناً نوعياً. ولعل التحرر البشري الحقيقي سيتم على يد أكثر الطبقات الاجتماعية بؤساً وفقراً، حين تستحوذ عليها النظرية تصبح قوة مادية تجتاح كل ما هو قديم، ورديء، وظالم. فلا يمكن تكسير أي شكل من الاستعباد إذا لم يتحرر الإنسان، والفلسفة تمثل رأس هذا التحرر والبروليتاريا قلبه.

يتحوّل نقد السماء، عند ماركس، إلى نقد الأرض، ونقد الدين إلى نقد الحق، ونقد اللاهوت إلى نقد السياسة. ولا تقتصر مهمة النقد على التأويل النظري الفلسفي المتعالي، كما هو الشأن عند بعض الهيغليين الشباب، لأن مهمته ودوره يكمنان في الانصهار في بوتقة النضال العملي. فوظيفة النقد، في هذه الفترة من تطور فكر ماركس، «بيداغوجية»[٦١]، تتم من خلال التوعية والفضح، وإنهاض الناس من استلابهم.

(٦٠) Karl Marx, *La Question juive* (Paris: Union Générale d'édition, 1968).

(٦١) Assoun, *Marxisme et théorie critique*, p. 48.

ونشير إلى أن خصوصية النقد الماركسي، في هذه الفترة، لا تتعلق إلا بالموضوع المنتقد، أما المنهج والأدوات المستعملة في نقد هذا الموضوع فإنهما لا يخرجان عن إطار النقد الفيورباخي إلا لماماً. وهكذا يمكن أن نقول إن ماركس كلما ابتعد عن هيغل وجد العزاء في النقد الفيورباخي. ومع ذلك يبقى أن وظيفة النقد عنده في هذه المرحلة ومفهومه له يتحدد في كونه «موجهاً نحو إحداث تأثيرات نظرية بتدخله»[٦٢]. وأن هذه التأثيرات النظرية ليست موجهة إلى نقد السماء بقدر ما هي موجهة إلى نقد الواقع الأرضي. وهكذا يمكن القول إن النقد عند ماركس، في هذه المرحلة من تطوره الفكري، اتخذ دلالة سياسية بالدرجة الأولى لأن المعطيات التاريخية والاجتماعية والسياسية اقتضت ذلك. وسينتقل إلى أسلوب جديد في النقد، في المرحلة الثانية، تحت تأثير كثير من النصوص وعلى رأسها نصوص كل من أرنولد روج وموسى هيس، حيث سيتخذ النقد عنده شكلاً اجتماعياً واضحاً.

٢ ـ القاعدة الأنثروبولوجية الواقعية للنقد

بعد أن تصدى ماركس لفلسفة الحق الهيغلية، انطلاقاً من معالجة نقدية يطغى عليها البعد السياسي، انتقل لتصفية حساباته مع الهيغليين الشباب فألّف، هو وفردريك إنغلز، كتاب **العائلة المقدسة أو نقد النقد النقدي**، مستهدفين من وراء المساجلات الكشف عن المضمون الحقيقي لنقدهما الذي، وإن قدم في البداية أعمالاً جيدة، وتوصل إلى نتائج ساهمت في توضيح كثير من القضايا في موضوع الدين المسيحي وتاريخه، فإن ماركس، مع ذلك، سقط في شراك قوقعة عدمية خطيرة أدت به إلى الانكماش التام، واعتبار الجمهور كتلة مادية سلبية منفعلة لا ترقى إلى مستوى الفكر والوعي للذات.

ولعل من المناسب أن نلاحظ، هنا، أن المفاهيم الرئيسية التي تناولها ماركس من الوجهة النقدية، أو وظفها في استعمالاته الخاصة، نظر إليها من زاوية فلسفية محضة حتى ولو اكتست طابعاً سياسياً اجتماعياً أو تاريخياً. وسنجد أن الخاصية نفسها تميِّز نقده للاقتصاد السياسي في بداية اهتمامه بهذا المجال.

معروف أن ماركس واجه مسائل الاقتصاد في مناسبات عديدة قبل أن يتناول مقولات هذا العلم بالنقد في **مخطوطات ١٨٤٤**. ذلك أنه في ما بين سنتي ١٨٤٢ ـ ١٨٤٣، عندما كان محرراً في **الجريدة الرينانية**، وجد نفسه كما يقول: «لأول

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٤٤.

مرة تحت ضغط الضرورة الملحة أن أقول كلمتي حول ما يسمى بالمصالح المادية»[٦٣]. ولعل مواجهته الملموسة لهذه القضايا، ككاتب مقالات سياسية، وفرت له «الأسباب الأولى للاهتمام بالمسائل الاقتصادية»[٦٤]. كما أن مقالة إنغلز «خطاطة من أجل نقد الاقتصاد السياسي» أدّت دوراً مهماً في التوجه النظري لماركس؛ ذلك أن احتكاك إنغلز بالواقع الإنكليزي، حيث راحت الثورة الصناعية تغير مجرى الحياة العامة للمجتمع، جعله يلمس تناقضات العلاقات البرجوازية، ويعايش مختلف أشكال الممارسة التجارية والصناعية. لكن كيف تمّ اللقاء داخل الشخصية الفكرية لماركس، في هذه المرحلة، بين الناقد المتفلسف وبين المهتم بالاقتصاد السياسي؟

الجواب عن هذا السؤال يوجد في ثنايا **مخطوطات ١٨٤٤** حيث سيزود مفهوم النقد عنده بحمولة جديدة؛ فمناقشته لمسألة الحق والدولة والمجتمع المدني عند هيغل أدت به إلى ملاحظة أن «العلاقات القانونية ـ وكذا أشكال الدولة ـ لا يمكن أن تفهم لا بذاتها، وليس من خلال التطور العام للعقل البشري، بل تستمد جذورها، على العكس من ذلك، من شروط الوجود المادي»[٦٥]. تعرّض هيغل لبعض هذه الشروط تحت تأثير ما جرى في فرنسا وإنكلترا من خلال انتباهه لموضوعة المجتمع المدني، إلا أن هذا الاهتمام بقي ناقصاً طالما لم ينطلق من فهم الأساس الذي يرتكز عليه والمتمثل بالاقتصاد السياسي. وهو، فضلاً عن ذلك، وجد نفسه في مواجهة كتابات الاقتصاديين ونظرياتهم ملاحظاً أن الاقتصاد السياسي، لديهم، يعتمد على مقولة رئيسية هي مقولة المنافسة: «التي تمارس على كافة المستويات سواء بين الملّاكين العقاريين، أو بين الرأسماليين والعمال. إنها المحرك الذي ينشّط كل ديالكتيك الاقتصاد»[٦٦].

هكذا قابل ماركس في المخطوطات بين أفكاره ومناهج الاقتصاديين الكلاسيكيين متسائلاً عن قيمة المنهج الديالكتيكي الهيغلي، بهدف بلورة رؤية أصيلة إلى النقد كأداة وكمفهوم. أراد ماركس أن يعرف حقيقة الوضع الذي يوجد عليه الإنسان داخل نظام اقتصادي سلعي، منتقداً النظريات الاقتصادية البرجوازية، ومعتبراً أن العمل في هذا المجتمع يشكل استلاباً كلياً للإنسان. وأن تقسيم العمل الاجتماعي لا يتم على أساس

(٦٣) Karl Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique* (Paris: Edition Sociales, 1977), p. 57.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٥٧.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٢.

(٦٦) Karl Marx, *Manuscrits de 1844: Economie Politique et philosophie*, présentation, tradution et notes de Emile Bottigelli (Paris: Edition Sociales, 1969), p. xxi.

مواهب الأفراد وطاقاتهم ومراعاة مصلحة المجتمع، بل يحدث وفق قوانين الإنتاج الرأسمالي للسلع وحسب. وانطلاقاً من هذه القوانين يتحكم إنتاج العمل الذي يتمثل بالسلعة، في طبيعة النشاط الإنساني وأهدافه. وبعبارة أخرى فإن السلعة، بدلاً من أن تخدم الإنسان، تصبح هي المخدومة، ويغدو وعي الإنسان خاضعاً لعلاقات الإنتاج المادي وحسب.

ليس العمل مجرَّد نشاط اقتصادي، بل إنه النشاط الوجودي للإنسان ونشاطه الواعي الحر؛ فالإنسان تضطره حاجاته الحيوية لتغيير أشياء الطبيعة، ولكنه في سياق عمله في عالم الطبيعة تتغير طبيعته هو. وهذه قضايا يغفلها الاقتصاد السياسي الكلاسيكي لأنه لا يرى في العامل إلا أداةً للعمل، وحيواناً محكوماً عليه أن يلتمس فقط ما يسد حاجته الملحة.

وهنا يتعيَّن نقد الاقتصاد السياسي ليس باعتباره علماً، بل بوصفه تعبيراً عن إشكالية تشمل كلية الجوهر البشري، وإطاراً نظرياً يغطي الاستلاب الإنساني ويضفي طابع الشرعية على انعدام كل قيمة للواقع البشري كما يمثله المجتمع الرأسمالي. ولم يعد العالم الموضوعي ملكية حقيقية للإنسان، أو حقلاً للنشاط الحر، أو من أجل تأكيد حر للطبيعة البشرية، ولكنه أصبح عالماً للأشياء الممتلكة المستعملة، القابلة للتداول والتبادل في إطار الملكية الخاصة التي تستعبد الإنسان بقوانينها وتسلبه حريته.

أَولى ماركس في مخطوطاته اهتماماً كبيراً لمسألة العمل. وبالرغم من أن بداية بحثه تتعرض لمواضيع مطروقة من طرف الاقتصادي السياسي الكلاسيكي مثل الأجر والريع العقاري، فإنه لا يلبث أن يستغني عنها ويركز انتباهه بالدرجة الأولى على مفهوم العمل المستلب. ففي المجتمع الرأسمالي لا ينتج العامل بضائع فقط، ولكنه ينتج ذاته. أي أن العامل ينتج ذاته بوصفه بضاعة، ويصبح بضاعة أكثر حقارة مما ينتجه من سلع. وهكذا بدلاً من أن يكون العمل تعبيراً عن الإنسان فإنه يصبح «استلاباً»، وعوضاً من أن يكون تحقيقاً كاملاً للإنسان يؤدي إلى ضياع تام للواقع. يقول ماركس «إن كل نتائج الاقتصاد الرأسمالي توجد في هذا التحديد: إن العامل حيال منتوج عمله يكون في نفس العلاقة التي توجد بينه وبين شيء خارج عنه»[٦٧].

---

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٥٧.

نستنتج من فهم ماركس لموقع العمل، عند قراءتنا للمخطوطات، أن العمل يتميز بكونه مقولة فلسفية؛ ذلك أن تناول تصورات تتعلق بالوجود والماهية الإنسانية لا يمكن أن تكون إلا حاملة لطابع فلسفي، أو هي من المقولات المطروقة في الفلسفة. وماركس نفسه يشير إلى أنه «بواسطة الملكية الخاصة تبلغ الماهية الأنطولوجية للشغف الإنساني كليتها وإنسانيتها»، والمشاعر والانفعالات والأهواء التي يتميز بها الإنسان ليست عينات أنثروبولوجية فقط ولكنها «إثباتات أنطولوجية»[٦٨].

يحدد مفهوم العمل الحر، أو الإنتاج الحر، عند ماركس، سلوك الإنسان باعتباره كائناً نوعياً إزاء أشيائه ومواضيعه، أي أن الإنسان يكون، في الآن نفسه، كائناً كلياً ووجوده يصبح سلوكاً كلياً حيال العالم الموضوعي. فكل ما هو موضوعي بالنسبة إليه يقتضي منه أن يضطلع به في ممارسته، وأن يخضعه ليصبح موضوعاً لنشاطه الحيوي، وإدخال التغييرات المناسبة عليه حسب ما تفرضه عليه حاجاته. وهكذا لا يمكن للإنسان أن يتحمّل العالم الموضوعي ويسخّره، فحسب، بل يتعيَّن عليه أن يتملّكه، وأن يغيّر أشياءه باعتبارها ملكاً له وخاضعة لقدرته وسلطته. ويظهر أن نزعة ماركس الإنسانية انطلقت من الأرضية العامة التي مهّدت لها مادية فيورباخ، دون أن يرهن ذاته بها. ذلك أن ماركس، انطلاقاً من وحدة الإنسان والطبيعة، يحلّل التحديد الرئيسي للتموضع، وذلك بتوضيح العلاقة الموجودة بين الخاصية الإنسانية والموضوعية. فالإنسان، باعتباره كائناً طبيعياً، هو في الآن نفسه كائن موضوعي. كما أن العالم الموضوعي، بوصفه موضوعية ضرورية للإنسان، ومن خلاله يتأكد ويتموضع، ينتمي إلى ماهية الإنسان ذاته. غير أن استلاب العمل وضياعه يعبِّر، في نظر ماركس، عن ضياع واستلاب الماهية الإنسانية، أي حقيقة وضعية الماهية الإنسانية داخل النظام الرأسمالي، التي تظهر باعتبارها ارتكاساً وتنكراً تامَّين لما حدد النقد أنه ماهية الإنسان وعمله. فالعمل لم يعد نشاطاً حرّاً، أو تحقيقاً حرّاً للإنسان بذاته، لأنه يتحوّل إلى استعباد وضياع، ولا تعدّ منتوجات العمل وموضوعاته تعبيراً عن واقع العامل بقدر ما تتحول إلى موضوعات غريبة تنتمي إلى واقع آخر، هو واقع السلع والبضائع. وهكذا يرى ماركس أن التملّك (L'appropriation)، الذي يؤسس الملكية، يصبح مقولة تشمل العلاقة الكلية والحرّة للإنسان بالعالم الموضوعي، وأن العيب الرئيسي الذي سقطت فيه النظريات الاقتصادية البرجوازية هو تجاهلها لأهمية العمل المستلب، ولطبيعة العلاقة التي تربط بين العامل وإنتاجه.

---

(٦٨) المصدر نفسه، ص ١١٩.

يشدد ماركس على اعتبار الممارسة أساس تموضع الإنسان في الواقع الموضوعي. وإذا كانت أشكال الاستلاب تتخذ قاعدة تاريخية في الممارسة الإنسانية، فإنه ينجم عن ذلك أننا لا يمكن اعتبارها أشكالاً مجردة ونظرية لموضوعية المعرفة من خلال قناع منطقي تأملي كما هو الحال عند هيغل، بل يتعيَّن عليها أن تبرز بواسطة عملها الفعلي الذي يتجاوزها بالضرورة وبصورة واقعية.

إن نص **مخطوطات ١٨٤٤** تعامل مع مقولات الاقتصاد السياسي من منطلق الفيلسوف وليس من وجهة نظر عالم الاقتصاد؛ لأنه اعتبر، في سياق نقده للاقتصاد السياسي، أن هذا العلم يتغاضى عن حقيقة وضعية ووجود وماهية الإنسان، ويعجز عن إدراك واقع العمل المستلب وعلاقته بالملكية الخاصة. لذا استنتج ماركس أن إلغاء الاستلاب يقتضي إلغاء واقع العمل المستلب وبالتالي الملكية الخاصة. كما أن فلسفة هيغل شكّلت منطلقاً لبناء نقده في هذه المرحلة، ولذلك يعتبر **فينومينولوجيا الروح** «منبعاً حقيقياً وسرّ فلسفة هيغل»[٦٩]. وفي عملية تأويله لهذا المتن الفلسفي الكبير يلحّ على ما يعتبره جوانب إيجابية، أي مفاهيم وقضايا توصّل فيها هيغل إلى اكتشافات عظيمة القيمة يتعيَّن إخضاعها للنقد. ذلك أن هيغل يقدم تأويلاً تأملياً للحركة التاريخية التي تتعلّق بالماهية الإنسانية، ويعتبرها «وعياً للذات» مجرّداً، باعتبار أن تطور الحركة التاريخية للماهية البشرية إن هو إلا تطور للفكرة وللروح المطلقة، متجاهلاً بذلك التطور العيني التاريخي. فالموضوع، عند هيغل، موضوع خالص للفكر المجرّد، في حين يرى ماركس في هذه الأطروحة الهيغلية لحركة التاريخ «تموضع الذات باعتبارها استلاباً وتنازلاً عن الذات». لذلك يتكوّن نقد ماركس لهيغل، في هذه المرحلة، في: اعتباره الديالكتيك الهيغلي، ابتداءً، مجرّداً، تأملياً، ويقتضي الأمر ردّه واقعياً، عينياً، وتجريبياً؛ وفي أن الديالكتيك الهيغلي لانقدي، ثانياً، ويتعيَّن تحويله إلى مفهوم نقدي، واستبعاد كل من المثالية والمادية على طريقة بعض الهيغليين الشباب.

ووازى ماركس، في نقده بعض مقولات الاقتصاد السياسي، بين نقده ديالكتيك هيغل واستلهام بعض انفتاحات التأويل الفيورباخي بهدف تأسيس معالم نقده الخاص، الذي ظهر، في هذه المرحلة من تطوره الفكري، متكئاً على أرضية أنثروبولوجية واقعية تتجاوز كثيراً النزعة الإنسانية الطبيعية عند فيورباخ.

---

(٦٩) المصدر نفسه، ص ١٢٨.

ويمكن القول إن مفهوم النقد، عند ماركس في **المخطوطات**، أخذ في التبلور والاستقلال النسبي عن الأنساق والمناهج السابقة له ولا سيَّما الديالكتيك الهيغلي والنقد الفيورباخي، إلا أنه لم يتحرر بعد، بصفة كلية، من رواسب ذلك التراث الأيديولوجي الذي عمل جاهداً من أجل تجاوزه بهدف بناء منهجه النقدي.

٣ ـ الأساس المادي التاريخي للنقد

بتأليف **الأيديولوجية الألمانية** عام ١٨٤٥، يكون ماركس وإنغلز قد حققا تحولاً نوعياً في تطورهما النظري؛ فالمؤلَّف هذا يعتبر تتويجاً لنضال فكري ضد مختلف الأنساق التي واجهاها، لتبيان تهافتها، وعجزها، حتى وإن تأثرا، بأشكال متفاوتة، ببعض مبادئ هذه النظريات والمواقف، وهو في الوقت نفسه نتيجة عمل نقدي للمواقف التي تتعالى عن الواقع الاجتماعي وتتباهى بابتعادها عن ميدان الممارسة.

إن نقد ماركس، في هذه الفترة، تأويل متعدد الأشكال لتأويلات نظرية وجدها ماثلة أمامه، حاول دحضها وتجاوزها. وقد اعترف ماركس أن كتابة مؤلف **الأيديولوجية الألمانية**، كعمل مشترك، تمت لاستخلاص «التعارض الموجود بين طريقتنا في النظر والتصور الأيديولوجي للفلسفة الألمانية، أي تصفية حساباتنا مع وعينا الفلسفي السابق»[٧٠]. ومن ثم فإن نقد هيغل وفيورباخ والعائلة المقدسة (الهيغليون الشباب)، فضلاً عن مختلف النظريات الاشتراكية، انطلق من اعتبار أن هؤلاء الفلاسفة وهذه النظريات تساهم في تضخيم الوعي الخاطئ بدلاً من المشاركة في عملية تغيير الواقع.

ليست الأيديولوجيا الألمانية، في حقيقة أمرها، إلا تاريخ عملية انحلال النسق الهيغلي بسبب الهوَّة السحيقة التي تفصل الفلسفة الألمانية عن الواقع الاجتماعي، الأمر الذي جعل النزعات النقدية التي نسجتها هذه الفلسفة بلا فعالية تاريخية.

ولعل التباعد الذي يميِّز الفلسفة الألمانية عن الواقع الألماني يتطلّب معرفة الواقع العيني من أجل تغيير أساسيات هذا الواقع وتجاوز التخلف، لأن التحرير الحقيقي لواقع بائس لا يتم على مستوى الأفكار والادعاءات الجوفاء، بل هو عملية تاريخية تعتمد على وسائل واقعية؛ فالأفكار والمفاهيم ذاتها هي من إنتاج البشر أنفسهم، الذين يعملون ويتحركون داخل واقع مادي واجتماعي معين: «إن إنتاج الأفكار والتصورات والوعي

(٧٠) Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*, p. 4.

مختلط، بادئ الأمر، بصورة مباشرة ووثيقة بالنشاط المادي والتعامل المادي بين البشر. فهو لغة الحياة الواقعية... ينطبق الأمر نفسه على الإنتاج الفكري كما يتمثل في لغة السياسة ولغة القوانين والأخلاق والدين والميتافيزيقا... إلخ. عند شعب بكامله. فالبشر هم منتجو تصوراتهم وأفكارهم.. والوعي لا يمكن قط أن يكون شيئاً آخر سوى الوجود الواعي... ووجود البشر هو تطور حياتهم الواقعية»[٧١].

إن الأيديولوجيا، في نظر ماركس، وهم وخداع، ولا يعثر هذا الوهم على تفسيره في ذاته بقدر ما يتعيَّن البحث عنه في الشروط الاجتماعية والمادية لممارسة البشر العينية؛ ذلك أن الناس بسبب ظروفهم المزرية، وتأخر مجتمعهم، يجتهدون في البحث عن الأوهام وأساليب التمويه لكي يجدوا فيها العزاء وتعويض بؤسهم الاجتماعي. لهذا لم يكتفِ بنعت الدين أنه «أفيون الشعوب»، كما أصّر كثير من الماركسيين على تكراره، وأيضاً كل المناهضين للماركسية كيفما كانت مرجعياتهم، وإنما تَشكّل له وعي مبكر بأهمية المسألة الدينية حين أضاف، بعد جمل قليلة من هذه القولة، أن «الدين هو روح عالم بدون روح».

غير أن الأيديولوجيا، بحكم الأفراد الذين ينتجونها، وبحكم أهدافهم ومراميهم، ترتد إلى تفسير مزيّف للتاريخ، وإلى اعتماد مناهج وأشكال تجريدية تغض الطرف عن أهمية التاريخ، وتنتهي إلى السقوط في مجموعة من الأوهام يمكن فضحها بالرجوع إلى التاريخ. وهكذا فإن أي فلسفة، أو معرفة، لا تعبّر عن الواقع وتجسّده وتنخرط في حركته، تظل بعيدة من التطور، لأن «إنتاج الأفكار والتصورات والوعي مختلط بادئ الأمر، بصورة مباشرة ووثيقة، بالنشاط المادي والتعامل المادي بين البشر... ينطبق الأمر نفسه على الإنتاج الفكري كما يتمثل في لغة السياسة، ولغة القوانين، والأخلاق، والدين والميتافيزيقيا... إلخ، عند شعب بكامله. فالبشر منتجو تصوراتهم وأفكارهم... ولا يمكن للوعي أن يكون قط شيئاً آخر سوى الوجود الواعي... ووجود البشر هو تطور حياتهم المادية»[٧٢]. غير أن ماركس، في هذه المرحلة من تطوره الفكري، لا يختزل الأيديولوجيا في الوهم، لأنه يعتبرها صورة معكوسة للواقع، مشوّهة وبتراء، ومن ثمّ تؤدّي مواكبة التصور الأيديولوجي للفلسفة والواقع إلى توفير إمكانية تقديم نقد جذري لأسسه، ومبادئه، وأساليبه، استناداً إلى التاريخ والتفسير التاريخي، باعتبار التصورات

---

(٧١) ماركس وإنجلز، **الأيديولوجية الألمانية**، ص ٣٠.
(٧٢) المصدر نفسه، ص ٣٠.

العامة للحقوق، والدين، والفن، والفلسفة تصورات هلامية ضبابية تنبثق من دماغ الإنسان، ويمكن رصد مراميها وتغييرها بواسطة الاختبار الاجتماعي والمحاكمة التاريخية. فالأخلاق، والدين، والفن، والفلسفة إن هي إلا صيغ أيديولوجية لا تمتلك سوى مظاهر للاستقلال الذاتي. بمعنى آخر تتميّز الأيديولوجيا بكونها لا تاريخ لها، ولا تطور مستقلاً خاصّاً بها؛ لأن ماركس يرى أن الوجود هو الذي يحدد وعي الناس وليس العكس. ومن ثمّ يجد الفكر أو الوعي ذاته أمام خيارين: إما أن ينطلق من ذاته، فتكون النتيجة تزييف الواقع وطمس التاريخ؛ وإما أن ينطلق من الوجود المادي للحصول على وعي يُطابق حقيقة الحياة الواقعية.

يتميّز الإنسان بكونه يتمتع بالوعي، وبقدرته على المحاكمة العقلية، لذلك يمكن الإقرار بمشروعية طرح الفلاسفة لمفهوم الوعي بالذات، أو غيره، وبمشروعية أن يحددوا دلالته وصيغته، إلا أن خطل هؤلاء الفلاسفة يتمثل بفصلهم الوعي عن أسبابه الاجتماعية وظروفه المادية، وعلاقاته المتناقضة. ويصعب، اعتباراً لذلك، الاقتصار على القول إن الأيديولوجيا مجرد وهم خالص.

يحدد ماركس السمات التالية للأيديولوجيا:

ـ تنطلق الأيديولوجيا من واقع، مجتزأ، وتنفلت الكلية من الوعي كما تنفلت عملية التطور التاريخي من الإرادات الفردية؛

ـ ترصد الأيديولوجيا هذا الواقع بطريقة تعمل على تشويهه بواسطة خلفيات وتصورات مسبقة؛

ـ لا تكون هذه التصورات المعكوسة كذلك إلا من جراء اندماجها في التاريخ الفعلي الواقعي، وذلك بسبب غرورها وادعائها أنها تتميز بالكلية في حين أنها تحمل، في حقيقة الأمر، كلية مثالية خيالية. إن نسبة الوهم والواقع التي يمكن فرزها عن البناء الأيديولوجي غير مستقرة لأنها تتغير وفق الظروف، والمجتمعات، والحقب التاريخية، والعلاقات الاجتماعية. إنها تمتد إلى ما يتجاوزها باعتبارها طريقة عمل تنطلق من الواقع لتفسره، ولكنها لا تملك القدرة على تغييره. اللهم إلا إذا تغير تفسير هذا الواقع؛

ـ إن للأيديولوجيا صبغة مزدوجة؛ فهي، **أولاً**، نظرية عامة مجردة؛ **وثانياً**، تمثل مصالح وأهداف معينة تحاول البحث عن أجوبة لجميع التساؤلات والمشاكل التي تطرح أمامها، فضلاً عن أنها تعرض نظرة عامة إلى العالم وتقترح نمطاً للعيش والسلوك؛

ـ تنطوي الأيديولوجيا على تجريدات لا تمتُّ إلى العلم بصلة، ولكنها تنخرط في العمل والممارسة وذلك من خلال وسيلتين: إما بالضغط والغش، وإما بالتمويه والإقناع؛ وهما وسيلتان في يد الطبقة الاجتماعية المسيطرة تستعملها من أجل تكريس سيطرتها واستمرار تلك السيطرة.

تنطبق هذه التحديدات، التي يقوم بها ماركس في **الأيديولوجية الألمانية**، على التصور الأيديولوجي للفلسفة وللواقع الألماني، كما تنطبق على أساليب تفكيره، هو، قبل تطبيقها على الكتاب؛ فقد اعتبر ماركس وجود الفلسفة ضرورياً في الوقت الذي يكون العالم ناقصاً لتوجيه الإنسان إلى مواطن النقص، فضلاً عن أنها تشكل احتجاجاً على هذا العالم ورفضاً له في الوقت نفسه، ولن تنتهي إلا بتحقيقها. وتحقيقها هو في الأساس، عملية زوالها واندثارها. لذلك ربط ماركس، عند نقده لفلسفة الحق الهيغلية، مستقبل الفلسفة بمستقبل البروليتاريا. والموقف السلبي الذي يتخذه إزاء الفلسفة يرجع إلى عجزها عن تحقيق ذاتها لتكون رأس التحرر الألماني.

ويمكن أن نقول إن ماركس، باكتشافه للواقع المادي الذي يحاكم كل التصورات والمفاهيم، سواء كانت أيديولوجية أم علمية، منح النقد في **الأيديولوجية الألمانية** أساساً مادياً تاريخياً. وهكذا فإن: «سائر أشكال الوعي ومنتجاته يمكن حلها ليس بالنقد الذهني وبالانحلال في الوعي الذاتي أو التحول إلى أطياف وأشباح وأوهام... إلخ، بل بواسطة القلب العملي للعلاقات الاجتماعية المشخصة التي ولد منها هذا الهراء المثالي، وإدراك أن الثورة لا النقد هي القوة المحركة للتاريخ»[٧٣].

ويقتضي هذا السياق الإشارة إلى أن الفكرة المركزية في «الأطروحات حول فيورباخ» تتمثل بالممارسة التي تشكل المقياس الأساسي والنشاط الواقعي العملي النقدي للبشر؛ فهو يرفض سلبية المادية الحسِّية عند فيورباخ لأنها لا تتفهم مغزى الفاعلية الثورية والفاعلية النقدية العملية.

ومهما يكن من أمر فإن نقد ماركس، في هذه اللحظة، طرأ عليه تحوُّل واضح، سواء في تصوره لدلالته النظرية أو لوظيفته؛ حيث أراد أن يضع حدّاً لمتاهات الفهم الأيديولوجي للفلسفة والواقع، وأن يبيِّن قصور هذا الفهم في التأثير في الفكر والتاريخ، فضلاً عن أن موقفه هذا يشكل، إلى حدّ ما، نوعاً من المحاسبة الذاتية لوعيه السابق.

---

(٧٣) المصدر نفسه، ص ٥٠.

وعلى الرغم من استعمال ماركس لبعض المصطلحات والمفاهيم الجديدة في **الأيديولوجية الألمانية** مثل «نمط الإنتاج» و«العلاقات الاجتماعية» فإنها، في نظر هنري لوفيفر، «لم تتحدد بشكل واضح؛ إذ تظهر العلاقات، أحياناً، كأنها علاقات التبادل والتوزيع»(٧٤)، أي أن الأساس المادي التاريخي الذي توصل إليه ماركس في **الأيديولوجية الألمانية** لم يتبلور بعد بشكل واضح؛ وهذا ما سيقوم به في الأعمال اللاحقة، ولا سيَّما في نقده للاقتصاد؛ حيث ستحدد بشكل واضح المفاهيم التي بدأ بصوغها في **الأيديولوجية الألمانية**، وسيفرد لمفهوم النقد أهمية قصوى.

٤ ـ الديالكتيك والنقد

اتضح لنا مما تقدم أن النقد عند ماركس انطلق من نقد الدين إلى نقد الفلسفة إلى نقد الدولة ومنه إلى نقد المجتمع؛ بعبارة أخرى من نقد السياسة إلى نقد الاقتصاد السياسي الذي سيؤدي إلى نقد الملكية الخاصة. وتبين لنا، أيضاً، أن مفهوم النقد يكتسب دلالته من التطور النظري لماركس. فابتداءً من نقده **فلسفة الحق الهيغلية إلى المخطوطات** لاحظنا أن السمة المميزة للنقد تتمثل بأبعاده السياسية والتاريخية مع طغيان للتفكير الفلسفي. إلا أن ماركس في **الأيديولوجية الألمانية وأطروحات حول فيورباخ** عمل على تطعيم النقد بأساس مادي للتاريخ. أما المرحلة التي ستعقب **الأيديولوجية الألمانية** فستتميز كتاباتها، برمَّتها، بالهمّ النقدي، على اعتبار أن مشروعه الأساسي الذي يتجلى في **رأس المال** هو عمل نقدي لأساسيات الاقتصاد السياسي. فما هي، إذن، دلالة النقد في هذه المرحلة؟

إن اهتمام ماركس بالاقتصاد السياسي ليس وليد الخمسينيات من القرن التاسع عشر. وقد ورد أثناء عرضنا للمضمون النقدي لـ **مخطوطات ١٨٤٤**، أن ماركس اكتشف الاقتصاد السياسي من جرّاء احتكاكه بواقع الفلاحين، ومناقشاته حول التبادل الحر... إلخ. إضافة إلى مخطوطات إنجلز حول نقد بعض مقولات الاقتصاد السياسي. إلا أن التقاء ماركس الفيلسوف بميدان الاقتصاد كان لقاءً مع بعض «المسائل الاقتصادية ومن خلال المناقشات السياسية»(٧٥).

---

(٧٤) Henri Lefebvre, *Pour Connaitre la pensée de Karl Marx* (Paris: Bordas, 1966), p. 137.
(٧٥) Althusser, *Pour Marx*, p. 157.

ويمكن أن نقول إن المسألة الاجتماعية شكلت هاجساً مستمراً في تفكير ماركس منذ نقده للتصور الهيغلي للدولة وحتى كتاباته الأخيرة. لذلك اعتبر أن التمييز الذي يضعه هيغل، تعسفاً، بين الدولة والمجتمع المدني تمييز خاطئ، وبالتالي يستوجب البحث عن أسس المجتمع المدني الالتزام بأدوات الاقتصادي السياسي.

هكذا انتقل من إدانة الرأسمالية في **المخطوطات** إلى تبرير اجتماعي واقتصادي لإلغاء الملكية الخاصة والعمل المستلب، ومسألة الأجر، وهي تعَدُّ من أساسيات النظام الرأسمالي. لكن ماركس في **المخطوطات** لم يكن قد توصل بعد إلى استيعاب حقيقي لمفاهيم الاقتصاد الرأسمالي أو بالأحرى إلى نقد شامل لها. والسبب في ذلك راجع إلى عدم فهمه، في ذلك الحين، لمشكل القيمة وفائض القيمة، وعدم انتباهه إلى ما هو عقلاني في النظريات الاقتصادية الإنكليزية، ولا سيَّما نظرية ريكاردو. ومع ذلك اعتبر ماركس أن الثروة العقلية الواقعية للفرد تتوقف على غنى العلاقات الواقعية، وأن تطور الحاجات الإنسانية، التي بدأت الصناعة الحديثة في خلقها، تتطلب مساءلة نقدية لأنها تنتج علاقات جديدة بين الإنسان والأشياء.

ومن دون أن ندخل في تفاصيل موقفه من القيمة ـ العمل، الذي تأرجح في البداية بين رفضها وقبولها، فإن «ماركس عندما كتب **بؤس الفلسفة**... قد أصبح ريكاردياً.. بعد صياغة تحديد قيمة بضاعة معينة من خلال كمية العمل الضروري لإنتاجها»[٧٦]. ولكنه في الوقت نفسه يبتعد عن نظرية ريكاردو حول القيمة ـ العمل حيث إنه كتب إلى «أنانكوف» رسالة، بتاريخ ٢٨ كانون الأول/ ديسمبر ١٨٤٦، يتحدث فيها عن «خطأ الاقتصاديين البرجوازيين الذين يرون في المقولات الاقتصادية قوانين أبدية وليست قوانين تاريخية، أي أنها ليست قوانين إلا ضمن تطور تاريخي محدد وتطور محدد لقوى الإنتاج»[٧٧].

ففي **مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي** حاول أن يحدد نظريته في القيمة بشكل واضح، من خلال صوغه نظرية العمل المجرّد الذي ينتج قيمة التبادل. وهكذا فإنه ميّز، في هذا الكتاب، بين شكلين من العمل في مقابل شكلين من القيمة، إذ إن العمل العيني ينتج قيمة الاستعمال بينما العمل المجرّد يؤدّي إلى إنتاج قيمة التبادل، وبدا أن

---

(٧٦) Ernst Mandel, *La Formation de la pensée économique de Karl Marx: De 1843 jusqu'à la rédaction du "Capital", étude génétique* (Paris: Librairie Maspéro, 1967), p. 43.

(٧٧) المصدر نفسه، ص ٤٣.

«هذا التمييز الدقيق بين قيمة التبادل وقيمة الاستعمال، وقوة العمل، يظهر وكأنه أساس النظرية الماركسية لفائض القيمة»[٧٨].

ومهما يكن، فإن الكتب التي قام ماركس بتأليفها: **مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي وأسس نقد الاقتصاد السياسي ونظريات حول فائض القيمة**؛ تشكل في حقيقة الأمر، مجموعة من الأعمال التي هيأت، بشكل مباشر، لإعداد **رأس المال** الذي هدف، من خلال كتابته، إلى وضع نقد شامل للاقتصاد السياسي، وفحص مفاهيمه وأسسه تاريخياً واجتماعياً واقتصادياً ونظرياً، وبالتالي: «الكشف عن القانون الاقتصادي لحركة المجتمع الحديث»[٧٩]، ثم الإعداد النظري لفكرة الثورة، أي التغيير الجذري للمجتمع البرجوازي الذي سيضع حدّاً، في نظر ماركس، لكل استلابات الوجود البشري وإطلاق عملية تحرير شاملة. غير أن هذا التغيير يقتضي شروطاً نظرية وعملية؛ فعلى مستوى النظرية والمعرفة يتعيَّن إنجاز نقد جذري للمجتمع والواقع، أما عملياً فيستلزم الأمر درجة من التنظيم والقوة لدى الإنسان للسيطرة على الطبيعة، ومستوى عالياً لتقدم قوى الإنتاج. والطبقة العاملة، عند ماركس، هي الوحيدة القادرة على تحقيق هذا المشروع التاريخي.

اقتضت محاولة تحديد مفهوم النقد عند ماركس، في هذه المرحلة، التعرض للمنهج الذي سلكه في نقد الاقتصاد السياسي. ومن أجل ذلك رجع إلى كتاباته في أواخر الخمسينيات واضعاً في أول قائمة اهتمامه إنجاز تقييم جذري لمنهجه، باستصلاح مَواطن الضعف فيه، وتهيئة منهج قمين بالاستجابة لمتطلبات دراسة علمية للاقتصاد البرجوازي.

أدى انشغال ماركس بالبحث عن منهجه الخاص إلى القيام بدراسة متأنية ومفصلة للتسلسل الديالكتيكي للمقولات الاقتصادية من جهة، وتوضيح أسباب الوهم الهيغلي من أجل فهمه واستيعابه من جهة أخرى. وهكذا ابتدأ ماركس مرحلته الثانية في تكوين منهجه بالعودة إلى دراسة هيغل، واستدعاء الديالكتيك الهيغلي لتطبيقه على نظريات الاقتصاديين الكلاسيكيين بعد إزالة الشكل التأملي فيه، وإلغاء الشوائب الصوفية التي تلفّه. إن هيغل، في نظره، «سقط في وهم تصور الواقع باعتباره نتيجة للفكر الذي يبتلع ذاته، ويتعمق بذاته، ويتحرّك من خلال ذاته، بينما منهج السموّ من المجرد إلى

---

(٧٨) المصدر نفسه، ص ٧٦ ـ ٧٧.

(٧٩) Karl Marx, *Le Capital: Tome 1* (Paris: Garnier-Flammarion, 1969), p. 37.

العيني ليس بالنسبة إلى الفكر سوى طريقة لامتلاك العيني، وإعادة إنتاجه بوصفه فكراً عينياً»[٨٠]. وانطلاقاً من هذه الملاحظة، اعتبر ماركس أن منهج الكلاسيكيين أكثر واقعية لأنهم يعودون، في بنائهم النظري، إلى الواقع الملموس، ويختبرون مدى مطابقة المقولة للواقع.

إذا كان النقد الأولي للديالكتيك الهيغلي في **مخطوطات ١٨٤٤** انصب على كتاب **فينومينولوجيا الروح**، فإن نقده الثاني تركز على كتاب **المنطق**. وفي هذا السياق، كتب ماركس إلى إنغلز في ١٦ كانون الثاني/ يناير ١٨٥٨، يقول: «إنني في ما يتعلق بمنهج الأعداد، قد استفدت كثيراً من تصفُّحي منطق هيغل مرة أخرى». وسواء كان تصفح ماركس للمنطق مصادفة أو عن قصد، فإن المهم هو قراءته له، والاستفادة منه بشكل كبير. وقد أكد ماركس أيضاً أنه «إذا توفر لي الوقت من جديد في يوم من الأيام لهذا النوع من الأعمال، ستتملكني رغبة كبيرة في تسهيل فهم المضمون العقلاني للمنهج الذي اكتشفه هيغل والذي غلف بالألغاز في نفس الوقت»[٨١].

يتولّد الديالكتيك من جرَّاء واقع التأخر والانحطاط، ولم يكن من المصادفة في شيء أن يتأسس الجدل في الفكر الألماني بعد صوغ الاتجاه النقدي مع كانط. ويجوز القول إن الديالكتيك نتاج إشكالية تاريخية يطبعها التأخر. وبحكم واقع التخلف الألماني، بالقياس إلى التقدم الحاصل في إنكلترا وفرنسا، فإن المجتمع الألماني يوفر مجالاً خصباً لممارسة النقد المشدود إلى استراتيجية الطبقة العاملة، «إن النقد العلمي للاقتصاد السياسي يعبر إذن، في نهاية التحليل، عن وجهة نظر البروليتاريا»[٨٢].

لا يعالج الاقتصاد السياسي، عند ماركس، الأشياء فقط أو مختلف الدورات والمقولات الاقتصادية، بل يكشف، أساساً، عن العلاقات بين أفراد المجتمع وبين الطبقات الاجتماعية في إطار النظام الرأسمالي.

وهكذا فالنقد عند ماركس هو السلاح الجوهري الذي يرتبط ارتباطاً عضوياً بالبروليتاريا، على اعتبار أن هناك تداخلاً تاماً بين الديالكتيك والنقد والبروليتاريا. تمثل هذه المرحلة أنضج مراحل التطور الفكري لماركس. الديالكتيك في جوهره نقدي وثوري. ولأنه كذلك، فإنه يكشف عن الحركة المتناقضة للمجتمع البرجوازي. وإذا

---

(٨٠) Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*, p. 165.

(٨١) المصدر نفسه، ص ١٦٦.

(٨٢) Marx, *Le Capital: Tome* 1, p. 584.

كان الديالكتيك نقدياً وثورياً، وكان النقد ديالكتيكياً، فلأنهما يرتبطان بطبقة تحمل كل إمكانات النقد والثورة والتجاوز.

معلوم أن النقد، كما وضعه ماركس نظرياً، تعرّض لأنماط عديدة من النقد، والطعن والتبرّم. من بين أسباب استبعاد هذا النقد ودواعيه أن صاحبه رهن نظريته بمشروع سياسي واجتماعي كوني، وبشّر بعالم «شيوعي» تتحقق فيه المساواة وتنتفي فيه شروط الاستغلال. وازداد منسوب التبرّم حين تمّ تجريب هذه النظرية وترجمتها إلى خيارات اقتصادية واجتماعية، وإلى نمط في بناء مؤسسات الحزب القائد والدولة. وتعرض هذا التجريب لأشكال متعددة من الإخفاق لأسباب لا مجال للدخول في تفاصيلها. فالمهم أن الممارسة المؤسسية للماركسية، في أكثر من تجربة، برهنت عن صعوبات تاريخية وجيو ـ ستراتيجية لتنزيل الطوبى إلى نمط في الحياة، والاقتصاد، والاجتماع، الأمر الذي دفع بالعديد من المفكرين إلى التنكّر لما تتضمّنه اجتهادات ماركس من رؤى بالغة العمق والغنى لا تزال معطيات ما ينعت بـ «العولمة» تستدعيها لفهم كثير من مفارقات زمن العالم. وهناك، في مقابل ذلك، من استمر في اعتبار ماركس مرجعاً نقدياً لا مناص منه، لأنه يختزن أدوات للفهم قابلة للتجدد كلما تجددت الآليات التي تحرك المنظومة الرأسمالية. وبعد عمليات الانتقاص التي تعرضت لها المادية التاريخية، بسبب التجربة الستالينية بالدرجة الأولى، ما زلنا نعثر على فلاسفة يعملون على إعادة التفكير النقدي في المتن الماركسي ذاته، كما هو الشأن مع يورغن هابرماس(٨٣)، وطوني نيغري(٨٤)، وحتى فيلسوف التفكيك جاك دريدا في كتابه **طيف ماركس**.

أما أكسيل هونيت، فقد اعتبر في كتاباته الأخيرة أن ماركس أسَّس لتقليد فكري يتجلى في الجمع ما بين مطلب التحرر الإنساني وتحليل نقدي للعمليات «الباتولوجية» التي تحول دون حدوثه في إطار الرأسمالية؛ واستناداً إلى تصور دقيق للنشاط الإنساني وفّر المفهوم الماركسي للعمل مفتاح الجمع بين المتطلبات المعيارية للتحرر، وتلك التي تسمح بممارسة نقد عميق للعمليات الاقتصادية والاجتماعية المُدمّرة للرأسمالية بالاعتماد على مفهومي الاستلاب والاستغلال.

---

(٨٣) Jürgen Habermas, *Après Marx* (Paris: Fayard, 1985).

تجدر الإشارة إلى أن كتاب ما بعد ماركس لهابرماس وُضع له في الأصل عنوان: «حول إعادة بناء المادية التاريخية»، وارتأى الناشر الفرنسي تجنب هذا العنوان لاعتبارات ليست فكرية على أية حال.

(٨٤) Antonio Negri, *Marx au-delà de Marx* (Paris: L'Harmattan, 1996), et Antonio Negri et Michael Hardt, *Multitude: Guerre et démocratie à l'âge de l'empire* (Paris: La Découverte, 2004).

والواضح، في نظر هونيت، أن أزمة المفهوم الماركسي للعمل كانت لها تداعيات عميقة على تطور المقاربة النقدية التي استلهمت نصوص ماركس، ومنها مساهمات هابرماس، ولكنها اضطرت إلى تجاوزها، نظراً إلى التحولات الكبرى التي طرأت على مسارات الرأسمالية وعلى مفاهيم العمل، والاستلاب، والصراع، والتواصل[٨٥].

(٨٥) Axel Honneth, *Un Monde de déchirements: Théorie Critique, psychanalyse, sociologie,* préface et traduit par Olivier Voirol et Pierre Rusch, Théorie Critique (Paris: La Découverte, 2013).

الفصل الثاني

النقد في الفلسفة المعاصرة

أولاً: النظرية النقدية أو تركيب النقد الكانطي والماركسي

يرى ميغل أبنسور أن النظرية النقدية عرفت **ثلاث** محطات: المحطّة **الأولى** شهدت حوارات بين وولتر بنيامين وأدورنو في أواخر سنة ١٩٢٩؛ المحطّة **الثانية** في سنة ١٩٣٧ حين تمّ تحرير كل من **النظرية التقليدية والنظرية النقدية** لهوركايمر، **والفلسفة والنظرية النقدية** لماركوز؛ والمحطة **الثالثة** هي التي تميّزت باللقاء الحاسم والتعاون الفكري الاستثنائي الذي جمع هوركايمر وأدورنو سواء حين وقّعا كتباً مشتركة، أو حين حرّر كل واحد كتابات بتوقيعه الخاص[١].

ويظهر أن هذين الفيلسوفين، إضافة إلى هربرت ماركوز، يشكلان «النواة النظرية التي أسست لفكر النظرية النقدية. لا شك في أن لفلاسفة مثل كارل كورش، وجورج لوكاتش، ووالتر بنيامين، وإرنست بلوخ تأثيرهم الكبير على تشكّل وتطور العناصر النظرية لهذه النواة. وقد سجّل هوركايمر أن الأمر كان يتعلق «بمجموعة من الأفراد يجمعهم اهتمام مشترك بالنظرية الاجتماعية، ولكن اعتماداً على مؤهلات

(١) Miguel Abesour, «La Théorie critique: Une pensée de l'exil,» *Archives de Philosophie*, no. 45 (1982), p. 181.

جامعية مختلفة، وما كان يوحّدهم هو أنهم ينطلقون من وجهة نظر نقدية للمجتمع القائم»[٢].

حاول فلاسفة النظرية النقدية، ولا سيَّما هوركايمر، وأدورنو وماركوز، انطلاقاً من ممارستهم للنقد، أن يفكروا في العالم الحديث وفي مسألة التغيير، من زاوية تفكير الإنسانية في نفسها، واعتماداً على شكل جديد من النظرية الاجتماعية. لذلك اعتبر مفكرو النظرية النقدية أن تداخل الاختصاصات شرط ضروري في النظر الفلسفي، وأن على الفلسفة أن تدمج اجتهادات الاقتصاديين والمؤرخين وعلماء النفس وغيرهم في صوغ أسئلتها. هذا ما أدى بهم إلى تنويع اهتماماتهم، ومقاربة موضوعات متنوعة تفترض اختصاصات متعددة. فنقد السلطة والعائلة، ونقد مفهوم التحرر البرجوازي، ونقد الفاشية، والكشف عن آليات السيطرة في الثقافة، ونقد الدولة الحديثة ومؤسسات السياسة التوتاليتارية... إلخ، إضافة إلى القراءة النقدية لتاريخ المتن الفلسفي، ولا سيَّما الألماني، وتحليل مكوِّنات الحساسية الجمالية، جعلت هذه الاهتمامات كلها فلاسفة النظرية النقدية يسترشدون بنتائج أكثر من حقل معرفي ويستلهمون أنماطاً تأملية متنوعة. فكيف إذن تعاملوا مع الفلسفة وتصوروا أهميتها في الزمن الحديث؟ وما مفهومهم للعقل وللنقد وللأنوار؟ وكيف نظروا إلى الفرد في تفاعله مع الثقافة التي أنتجتها الحداثة، وفي تعامله مع الدولة المجسدة للعقلانية؟

إن من بين المشاكل التي تواجه الفلسفة أنه في الوقت الذي امتلكت فيه العلوم التجريبية والإنسانية موضوعاتها بقيت الفلسفة من دون موضوع؛ ذلك أن القول إن الفلسفة هي تساؤل عن الإنسان والمجتمع والطبيعة والتاريخ قول لا يصمد أمام الملاحظة، لأن للإنسان علومه، وللمجتمع علومه، وللطبيعة علومها، وللتاريخ مباحثه. ماذا بقي للفلسفة إذن؟ هل صفة التساؤل وحدها كافية لنعت تفكير ما بأنه فلسفي؟ أم أن الفلسفة تفترض، إضافة إلى شرط السؤال، مقاييس أخرى تتفرد بها؟ ثم هل الفلسفة في الزمن المعاصر، بقيت رهينة الذات ومسألة الوعي، أم أنها بفضل مختلف الانفتاحات المعرفية، تُوظف «المفهوم» (Concept) وأشياء «العالم المعيش» (Monde Vécu)؟

---

(٢) Martin Jay, *L'Imagination dialectique: Histoire de l'école de francfort (1923-1950)*, avant propos de Max Horkheimer (Paris: Payot, 1977), p. 7.

لم ينظر مفكّرو النظرية إلى الفلسفة في علاقتها بمصير طبقة اجتماعية محددة، كما أكد ذلك كارل ماركس، بقدر ما أكدوا دور الفرد في ممارسة الفلسفة، لأن «الفرد العيني» هو الذي يعطي للفلسفة معناها دون أن تنحصر دلالة الفلسفة في ما هو «فردي»، إذ إن كل فرد يمكنه أن يمنح معنى للفلسفة من خلال الانصهار والتجذر في وجود كل فرد على حدة. وباعتبار أن النظرية النقدية تتخذ من النقد قاعدة جوهرية لها فإنها تتبرم من كل إرادة كلّيّانية، ومن كل نزعة نسقية. وبوصفها تستلهم نهجاً جدلياً مفتوحاً ذا منطلق مادي، فإنها تدخل في صراع مع المثالية الألمانية سواء كانت في تعبيرها الكانطي أو في مرجعيتها الهيغلية.

إذا كانت الفلسفة تتميز بقدرتها على التساؤل عن مكوِّنات الفكر، ومنطق التاريخ ومفاصل السلطة، وتستفيد من نتائج العلوم التجريبية والإنسانية وتتفاعل مع معطياتها، وإذا كان تفكيرها يفترض إنتاج مفاهيم أو استعمالها في علاقتها المتوترة بالواقع واللحظة المعيشة، وأنها تحتاج من أجل هذا الإنتاج أو ذلك الاستعمال، إلى نوع من الانسجام أو النسقية في برهنتها، فإن هذه الفلسفة لا يمكنها أن تنتج نصّاً فلسفياً كلياً من دون السقوط في الانغلاق النسقي. لذلك فإن كل فلسفة تعاند النسق، وتقاوم قدرته على الاستيعاب والاحتواء تكون فلسفة متعددة المستويات تتخذ من النقد والسلب أفقاً جوهرياً للتفكير، وتنتج نصّاً جمعياً متعدد الموضوعات والإحالات لا يستقر على حقيقة نهائية، أو على مرجع مطلق.

يقول ماكس هوركايمر: «إن أستاذنا في الفلسفة علَّمنا أنه لكي يصبح المرء فيلسوفاً فإن من الضروري أن يعرف العلوم الطبيعية وأن تكون له دراية بشيء من الفن والموسيقى والتأليف». ولكن هوركايمر يعتبر أنه لا يمكن أن نضع تعريفاً للفلسفة لأن «تعريفها يكون مطابقاً للعرض الواضح الذي تقدر على قوله»[٣]. لذلك ليست الفلسفة أداة، أو تصميم مهندس، بقدر ما تكشف عن سبيل التقدم الذي ترسمه الضرورات المنطقية والواقعية. ومن ثم فليس «هناك طريق نحو التعريف» لأن الفلسفة عبارة عن مجهود واعٍ لتنسيق كلية معارفنا وأفكارنا داخل بنية لغوية، يمكن في إطارها تسمية الأشياء بأسمائها الحقيقية؛ كما يرى هوركايمر. من هنا ضرورة نقد الميتافيزيقا؛ لأن هذه الأخيرة تدعي إدراك الوجود والتفكير، في كليته، واكتشاف معنى العالم في استقلال عن الإنسان، في حين يرى هوركايمر «أن خلق سلم داخلي من خلال أي مذهب كان وكأن

(٣) Max Horkheimer, *Théorie traditionnelle et théorie critique* (Paris: Payot, 1978), p. 355.

مجرى التاريخ لا علاقة له بذلك لا يساوي، دوماً، إلا تحقيق انسجام مزيّف وانغلاق للعالم»[٤].

فبقدر ما يتعيَّن على الفلسفة استلهام العلوم الأخرى والاستفادة من التعبيرات الجمالية المختلفة، بقدر ما يلزمها نقد كل نزوع ميتافيزيقي يفصل الفكر عن سياقه وينتزع الكائن من عالمه المعيش. ولا يقتصر نقد الميتافيزيقا على الفلسفة، لأن «العلم هو نفسه، نقد للميتافيزيقا». بل إن هربرت ماركوز يذهب بعيداً حين يعتبر أن «النشاط الفلسفي هو النشاط الإنساني الذي فيه تتكون الفلسفة. لأن النشاط الفلسفي، بالمعنى الجدي للكلمة، هو نمط من الوجود الإنساني»[٥]. لذلك فالفلسفة ليست عبارة عن تصورات خيالية أو مجرد استيهامات، وإنما تشكل «قوة تاريخية حقيقية» ولا ينزع عنها طابعها «الأيديولوجي» أبداً معناها المتمثل بكونها عاملاً تاريخياً. إنها «تعبير عن موقف أساسي إزاء الكائن والموجود، وتعبر عن وضعية تاريخية واجتماعية وعن نفسها بكل وضوح، وبعمق أكثر، كما تتجلى في مجالات الحياة العملية المتجمدة في زيفها»[٦].

مناهضة الميتافيزيقا، اقتران النشاط الإنساني بالتفلسف، الانخراط في الحركة التاريخية، اتخاذ موقف نقدي إزاء العالم، أمور دفعت بمفكري النظرية النقدية إلى الربط بين النظر والعمل، بين الفكر والتاريخ.

لا شك في أن كل فيلسوف، من الذين يشاطرون النظرية النقدية منطلقاتها، مارس الفلسفة بأسلوبه الخاص، واستناداً إلى مصادره الفكرية والفلسفية المتميزة، ولكنهم يلتقون كلهم في اعتبار الفلسفة حقلاً للتفكير بالسلب، وممارسة لاسلطوية تنصهر وتتداخل في صيرورتها الرغبة في المعرفة والرغبة في الحرية.

لا تبتغي الفلسفة، عند أصحاب النظرية النقدية، اكتساح تفاصيل الهوية، من هنا ابتعادها عن فلسفة الذات والوعي. ولا تستهدف تشييد نسق، لذلك عملوا على تفجير نسقَي كانط وهيغل من داخلهما. ولا تسعى للاحتماء بسلطة، لأن السلطة تنزع عن الفكر حريته، وتتحايل على النقد لكي تقصيه. ولا تريد التصالح مع الواقع، لأن النزعة

---

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٥٩، ومحمد نور الدين أفاية، **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة: نموذج هابرماس**، ط ٢ (بيروت؛ الدار البيضاء: دار أفريقيا الشرق، ١٩٩٧)، الفصل الأول.

(٥) Herbert Marcuse, *Philosophie et révolution*, Bibliothèque Médiations (Paris: Denoël/Gonthier, 1969), p. 121.

(٦) المصدر نفسه، ص ٢.

الوضعية الحتمية بكل أشكال السلط تتخذ من الواقع منطلقها ومرماها. إن الفلسفة تفكير بالسلب تستمد شرعيتها من راهنية السؤال ومن فشل الجدل في شكليه الهيغلي والماركسي. تستفيد من أكثر من علم اجتماعي لصوغ نص متعدد وجمعي، يسعى للتحرر، في كل أبعاده الجسدية والسياسية والاجتماعية والفكرية، يقوم به الفرد اعتماداً على عقل لا يكفّ عن مراجعة مكوّناته، وعن نقد عقلانيته وأشكال حداثته.

لذلك فالعقل عند أصحاب هذه النظرية هو «الحجة النقدية» التي تؤسس تصورهم، إذ إن لاعقلانية المجتمع الراهن كانت دائماً موضع سؤال بفضل الإمكان السلبي لمجتمع مغاير عقلاني بالفعل.

يبدأ فلاسفة النظرية النقدية تفكيرهم في مسألة العقل والعقلانية من ملاحظة أساسية، هي أن الأنوار التي كان هدفها يتمثل بتحرير الإنسان، انقلبت إلى ضد ذلك تماماً لأنها كرَّست العبودية القديمة للإنسان. وإذا كان الإنسان تابعاً للطبيعة في السابق، فإنه تابع اليوم للمجتمع، واستمرت بالتالي علاقات القوى المبنية على الخضوع والتفاوت وإقصاء الحرية.

أدت نتائج الأنوار في الزمن الحديث إلى ما أسماه هوركايمر **اختفاء العقل**[٧] (وهو أحد عناوين كتبه) أو انسحابه من التفكير السلبي، لأن الأنوار، حتى وإن ادّعت تحرير الإنسان من عبودية الخوف والأساطير، وأدخلت العقل كأداة حاسمة في التعامل مع الأشياء والعلاقات والطبيعة والتاريخ، فإنها، في نهاية المطاف، استسلمت لأساطير من نوع جديد. ذلك أن الفشل الأكبر لحركة الأنوار لا يتجلى في عجزها عن خلق الشروط الاجتماعية التي تسعف الأشياء والكلمات على التوحد والتطابق، بقدر ما يتمثل بالإقصاء المنهجي للسلب من داخل اللغة والعقل. وإذا وصل الفكر إلى مستوى العجز عن التعبير عن السلب والنقد، فإنه لا يمكن ترجمة إرادة تحرير المستضعفين أو تحرير الناس من مختلف أشكال عبوديتهم.

وهذه هي مفارقة العقلانية الحديثة. يستهدف العقل الأنواري إخراج الإنسان «من الحجر الذي فرضه على نفسه» كما يقول كانط، أي تحريره من الأساطير والمسبقات الغيبية والخرافية، وإدخاله إلى مجال المبادرة والفعل الحر لإسعاده، وخلق ما يمكن

---

(٧) Max Horkheimer, *Eclipse de la Raison* (Paris: Payot, 1974), p. 68.

لمزيد من الاطلاع، انظر: مجموعة مؤلفين، مدرسة فرانكفورت النقدية: **جدل التحرر والتواصل والاعتراف** (بيروت: دار روافد الثقافية؛ الجزائر: ابن النديم للنشر، ٢٠١٢).

من الشروط التي تساعده على تفجير طاقاته وتحقيق رغباته. يتحول العقل، في هذه الصيرورة، إلى أداة لاستعباد الإنسان وضبط تحركه والتحكم في جسده سياسياً واجتماعياً. وتتحول عقلانية العقل إلى «لاعقلانيته» حيث يفرز بربرية جديدة أساسها المعرفة التقنية التي تصير «عقلانية سياسية» تحدُّ من فردانية الفرد وتضبط سلوكه ورغباته.

إن نقد العقل الأنواري، وكشف المظاهر البربرية للعقلانية، وإدانة سيطرة الدولة الحديثة في أشكالها القهرية، فعل ضروري لإعادة تنشيط السلب في الفكر وتجديد القوة النقدية للفلسفة. وهذا الفعل، في نظر أصحاب النظرية النقدية، لا يمكن أن يقوم به إلا الفرد الناقد الذي يختزن تراث الفكر السلبي ويقدر على الاحتياط من هيمنة فلسفة الذات.

بقدر ما انصبَّ اهتمام النظرية النقدية على نقد العقل الأنواري، وكل نزوع كلّيّاني، وعلى نقد الاتجاه الوضعي والنسق الهيغلي (والماركسي أيضاً)، بقدر ما كان سؤال الفرد يشغل أغلب فلاسفتها؛ ذلك أن الفكر الفلسفي الذي أنتجه مفكرو هذه النظرية تعبره أزمة الفرد من كل جانب، بكل ما يستتبع ذلك من قيم ثقافية جديدة أفرزتها الحداثة ووفرتها مغامرات النظام الليبرالي.

ويبدو أن الهمَّ الأساسي الذي سيطر على أصحاب النظرية النقدية، أثناء تحليلاتهم لمسألة الفرد، يتمثل بإنقاذ الخصوصية الفردية، أي الطبيعة «الداخلية» للفرد، من السيطرة المجرّدة للمفهوم والتجريدات الأسطورية مثل الكلية الهيغلية، وماهية هوسرل، ووجودية هايدغر، دون المساهمة في تذويب الفردانية في الصوفية اللاعقلانية المستغلة من طرف الفاشية.

لن يتمكّن أي فكر يتجاهل خصوصية الفرد واختلافه من اكتناه التوتر الإنساني فيه. وأدى إهمال هذا البعد في الفرد بفلاسفة النظرية النقدية إلى الجمع بين ما هو خاص وما هو كوني في الفرد، ومن ثم إلى الاحتجاج على كل الفلسفات التي ضحَّت بما هو خاص في الفرد لحساب كلية النسق كما هو الشأن عند هيغل، أو من أجل علم «موضوعي» كما يقول الوضعيون، أو خضوع للسيرورة التاريخية كما هو الأمر عند الماركسية.

وما دام فلاسفة النظرية النقدية يربطون، بقوة، بين أزمة العقل وأزمة الفرد في المجتمع الحديث فإنهم يؤكدون التلازم العضوي بين انحطاط العقل وانحطاط

الفرد. ذلك أن تصفية الفرد، أولاً من طرف الفاشية، ثم من طرف الرأسمالية المتقدمة، أدَّت بفلاسفة مدرسة فرانكفورت، من منطلق معاناة خصوصية، إلى القول إن الدولة الكلّيّانية هي نتاج التنظيم اللاعقلاني للمجتمع الرأسمالي، وإن الشر الاجتماعي يتماهى بالسيطرة.

قدّم هوركايمر (وكذلك ماركوز وإيريك فروم وإرنست بلوخ في مستويات مختلفة)، تحليلاً متعدد المنطلقات للمجتمع الصناعي المتقدم ولأساسه الأيديولوجي، بهدف الكشف عن الآليات الواعية واللاواعية التي تتحكم في الفرد وفي الجماعة، أو ما يسميه ماركوز الإنسان ذي البعد الواحد «المتحرك» داخل «المجتمع المغلق»[٨].

خلق المجتمع الصناعي المتقدم أشكالاً جديدة من المراقبة والضبط، وأصبح بالتالي مجتمعاً «ذا بعد واحد» في تصور ماركوز؛ فالرفاهية والفعالية والعقل، ونقص الحرية داخل إطار ديمقراطي، هي ما يميز الحضارة الصناعية المتقدمة ويشهد على التقدم التقني، إذ «ليس هناك أكثر عقلانية من إلغاء الفردانية وذلك بمكننة الأعمال الضرورية اجتماعياً ولكنها بقسوة أكبر». إن السلطة في زمن العقلانية والحداثة تحتاج دائماً إلى نظام لضبط مفاصل المجتمع وخلق ما يلزم من توازنات، والمعرفة هي التي تزودها ـ أي السلطة ـ بما يتطلّبه النظام من عناصر التحكّم في الأجساد والأشياء. سيعمل «ميشال فوكو» على تعميق هذه العلاقة في فلسفته للسلطة بشكل تميّز بعمق وأصالة فكرية خاصّة. لهذا السبب، يصبح العقل العلمي، عند مفكري النظرية النقدية، «عقلاً أداتياً».

حاول فلاسفة النظرية النقدية، بعد الذي شاهدوه من انحطاط للقيم الفردية داخل المجتمع الصناعي المتقدم، **أولاً**، ومن انسحاب لحق الفرد في الاختلاف داخل النظام الفاشستي، وفي تراتبيات النظام السياسي «المغلق» للمجتمع الصناعي **ثانياً**؛ إعمال العقل لإعادة الاعتبار إلى الفرد ولتنشيط الفكر النقدي. وانطلاقاً من هذا الاهتمام، عملوا على إعادة قراءة النص الفرويدي في ضوء تحولات المجتمع الصناعي متسائلين عن دلالات الرغبة والتصعيد اللاشعوري، وموقع الجنس في آليات الإغراء الحديثة، وعلاقتها بالعملية الإنتاجية، وعن المعاني الجديدة التي يتخذها الحب.

---

(٨) Herbert Marcuse, *L'Homme unidimensionnel* (Paris: Minuit, 1968), p. 22.

لا يساعد هذا المجال الحضاري والرمزي الذي أنتجته الحداثة التقنية، في نظر فلاسفة النظرية النقدية، إطلاقاً على تحرر الفرد لأنه يوهمه بالحرية والديمقراطية في الوقت الذي يدمجه في آليات لا تنتج إلا الشبيه. فلغة المجال التواصلي المهيمن تسعى للتوحيد وتوليد الفكر الإيجابي. لذلك تتبرم من كل المفاهيم النقدية، ومن كل ما يسمح بإمكان التعالي. تعبر هذه اللغة عن نوع من «الخطاب المغلق» والفكر «ذي البعد الواحد» الذي حوَّل العقلانية إلى نقيضها والحرية إلى استبداد جديد.

لن ندخل في استجلاء طبيعة حضور التراث الفلسفي النقدي الألماني في الفلسفة السلبية للنظرية النقدية، سواء تعلق الأمر بكانط، وشوبنهاور، والهيغليين الشباب، وماركس، بماكس فيبر أو نيتشه وكورش، أو بهايدغر، وإنما نلاحظ أن النظرية النقدية في عملية نقدها للعقلانية التقنية ولموقع الفرد في ثقافة المجتمع الصناعي، استلهمت بعض مفاهيم التحليل النفسي للكشف عن الآليات الواعية واللاواعية في الحضارة الحديثة، وفي البناء النفسي والفكري للإنسان المعاصر، وعمل فلاسفتها، ولا سيَّما ماركوز وإيريك فروم، على إدماج الفهم الفرويدي للذات وللحضارة في سياق نقدهم للأسس القمعية للثقافة الحديثة، إلى جانب المفاهيم الفلسفية للماركسية.

يُعبِّر حلم النظرية النقدية، بقوة، عن انسداد مجالات النقد أمامها كافة، ذلك أن اختيار الأفق الطوباوي برهان على الضعف الحقيقي الذي يسكن النقد عندهم، ويحكم بعجزه عن الفعل في التاريخ. ولهذا أمام فشل الثقافة، بمفهومها التحرري، ومأزق الفرد الناقد وعجزه عن التفكير، حسب مقولات أخلاقية لتغيير الممارسة السياسية، لم يبق للنظرية النقدية إلا الارتماء في أحضان العالم الجمالي، ومن ثم تحول النقد عندهم من إجراء لتأسيس نظرية نقدية للمجتمع إلى احتجاج من النوع الاستيطيقي: رفض الفن لابتذال الثقافة وانحطاط الفرد، أو بالأحرى الرفض الجذري ذي الأبعاد الجمالية. إن الرفض المقرون بالحلم بعالم يصبح فيه الإنسان بادياً لذاته ومتصالحاً مع العالم، ليس إلا رمزاً للحرية وللتحرر. إنه لا يعني، واقعياً، الشرط الإنساني لأنه ليس إلا التحقق الرمزي للحرية.

يتضمّن الفن درجة من درجات «عقلانية السلب»، وترفض المخيّلة الالتزام بحدود ما يفرضه مبدأ الواقع، وهذا ما يمنح التبرّم الجمالي بُعده النقدي. تمتلك الفلسفة قدرة على ممارسة النقد كما أن الفن احتجاج ونقد لما هو موجود، وتعالٍ على النزعة الهيمنية للعقل. هل استنفد العقل الأنواري كل إمكاناته لتحرر الإنسان، أم أن نمط التساؤل، الذي صاغه فلاسفة النظرية النقدية بقي بعيداً من تموجات إنتاجات الحداثة

في أبعادها الإيجابية؟ وهل يمكن اعتبار هابرماس مكملاً للمجهودات النظرية لهذه المدرسة وامتداداً لها، أم أنه نحت لنفسه مساراً نقدياً خاصاً؟

ثانياً: هابرماس: النقد والتواصل والديمقراطية

تميزت النظرية النقدية بجعل النقد أسلوباً رئيسياً في النظر إلى الأشياء والأفكار والأحداث، **أولاً**، وبالتبرّم من كل نزعة نسقية تستهدف الدمج والاحتواء **ثانياً**، وبالابتعاد عن كل استقطاب مؤسسي سواء من طرف الدولة أو الحزب **ثالثاً**. وقد جمع فلاسفتها في إنتاجاتهم بين الممارسة الفلسفية وبين مختلف العلوم الاجتماعية بوصفها علوماً نقدية لا تهادن الواقع أو تصالحه، كما تريدها النزعة الوضعية.

يُدرج هابرماس برنامجه الفلسفي، منذ البداية، ضمن ما يسميه «العقلانية النقدية»، التي أرادها عقلانية تحررية. ولأجل تأسيس نظريته في **الفعل التواصلي** بذل هذا الفيلسوف جهوداً جبّارة في القراءة، والاطلاع، والسجال، والبناء. ومنذ كتابه **وجوه فلسفية وسياسية**(٩)، **والمعرفة والمصلحة**(١٠)، مروراً بكل الكتب التي أصدرها، ولا سيّما **نظرية الفعل التواصلي والخطاب الفلسفي للحداثة**(١١)، وما أنتجه من مؤلفات ونصوص بعد ذلك، يحار المرء أمام الكمّ الهائل لإحالاته، ومصادره ومراجعه، وقدرته الاستثنائية على العرض والتقديم والتحليل النقدي.

اعتمد المشروع الفلسفي ليورغن هابرماس، بشكل أساسي، على تأملات تتكثّف في التمفصل الذي تصوّره بين الحداثة والتواصل. ويبدو إنتاجه وكأنه نظرية للنظريات، بسبب ملامسته لأكثر من نسق فلسفي وعلمي، ومناقشته ونقده لجُل الاجتهادات النظرية التي جعلت من ظواهر الحداثة موضوعاً لها. إنه يقترح «بروتوكولاً» منهجياً لإعادة بناء العقل التواصلي على أسس لغوية واجتماعية وسياسية وأخلاقية، ولصوغ **مجال عمومي** يخضع، في الأول والأخير، لقوة أفضل برهان.

من بين أهم ما يميز هابرماس هو تشبثه المستمر بالفلسفة، باعتبارها حقلاً فكرياً متعدد الموضوعات والأبعاد. ولم يكفّ عن المطالبة بإعادة تعريفها في ضوء التحولات الإبيستيمولوجية والحضارية التي شهدها الغرب. فلا يمكن أن ينحصر دور الفلسفة

(٩) Jürgen Habermas, *Profils Philosophiques et politiques* (Paris: Gallimard, 1974).

(١٠) Jürgen Habermas, *Connaissance et intérêt* (Paris: Gallimard, 1976).

(١١) Jürgen Habermas, *Discours Philosophique de la modernité* (Paris: Gallimard, 1988).

في إعادة صوغ الأسئلة الأنطولوجية أو الميتافيزيقية، أو أن تقتات من بقايا نتائج العلوم الإنسانية والاجتماعية، أو أن تقتصر وظيفتها على مواكبة التحولات المفاهيمية للعلوم الدقيقة... إلخ. يمكن أن تتفاعل مع هذه المجالات جميعها، بل ويتعيَّن عليها أن تتفاعل معها، لأن النزعات الوضعية والعلموية والنفعية لا تحتمل النقد الذي يؤسس للفعل الفلسفي، ويعطيه مشروعيته الفكرية. لذلك لم يتوقف هابرماس، منذ بداياته الفلسفية إلى الآن، عن مواجهة النزعة الوضعية على الصعيد الأيديولوجي، ليس من خلال السجال فقط وإنما بواسطة التفلسف الفعلي.

وإزاء فقدان العلم والتقنية لما ينعته هابرماس بـ «براءتهما الأيديولوجية»[١٢] فإن على الفلسفة أن تناضل داخل العلوم لتشجيع النظرية الأكثر قوة، كلما أتيحت المناسبة، وذلك لمواجهة «التجزيئية التجريبية»، وأن تقوم بالكشف عمّا هو كوني في الفكر الذي يتكوّن بواسطة العلوم، ويستهدف إقامة معرفة موضوعية، كما هو الشأن بالنسبة إلى كونية المبادئ التي توجّه الممارسة العقلانية للحياة.

كثيراً ما يشعر المرء، أثناء قراءته للنص الهابرماسي، أنه أمام أستاذ يمتلك قدرة هائلة على استيعاب أفكار الآخرين وتقديمها وعرضها. وهذه ملاحظة واردة في العديد من كتابات هابرماس، بل إن البعض يذهب بعيداً حين يعتبر أن نظرية هابرماس تختلط بنظريات الآخرين، أي أنه يصر على تقديم عناصر نظريته في الوقت الذي يقدم أو يناقش فيها أطروحات الآخرين.

قد تكون هذه الملاحظة صحيحة، ويمكن أن نعثر على ما يبرر صوابها داخل النص الهابرماسي، ولكنه يصعب علينا الحكم على كل الاجتهادات الفكرية لهابرماس من هذه الزاوية فقط، مهما كانت صحتها وصدقها؛ ذلك أن هذا الفيلسوف الألماني أراد القيام بعمل تركيبي يصعب العثور على شبيهه في الفكر الغربي المعاصر. وهو بحكم انتمائه إلى الثقافة النقدية، وانشغاله المبدئي بالعقلنة والتحديث، صفّى الحساب مع كل التراث النقدي الذي أهمل قدرة العقل على محاكمة ذاته، كما أنه واكب كل تجليات الحداثة الفكرية قصْد صوغ تصورٍ معياري للعقل النظري والعملي الذي يسْند مفهومه للعقل التواصلي[١٣].

---

(١٢) Jürgen Habermas, *Après Marx* (Paris: Fayard, 1985), p. 302.

(١٣) انظر: أفاية، **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة: نموذج هابرماس**، و Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel* (Paris: Fayard, 1987), p. 17.

ويجوز لنا أن نقول إن هابرماس يجمع بين الأستاذ والقارئ والفيلسوف والمثقف، لأنه ربط مصيره الفكري بالقدر المعاصر لألمانيا وعَمِلَ، في كل مرة، على التدخل في المناقشات الفكرية والسياسية التي شهدتها ألمانيا وأوروبا منذ ما بعد الحرب العالمية الثانية. لقد ورث هذا الفيلسوف القلق الوجودي الألماني الذي ولدته النازية، لذلك ألحَّ في نظرية «الفاعلية التواصلية» (Agir Communicationnel) على أنسنة عمليات العقلنة بإدخال أبعاد التواصل **أولاً**؛ وعمل **ثانياً**، على ضبط تحركات المجال العمومي الحديثة بمعايير أخلاقية تنبذ وساطات المال والسلطة، وتفسح في فضاءات لاحصر لها للحرية وللفاعلية الإنسانية.

تسكن فلسفة هابرماس إرادة شخص يتطلع إلى الإمساك بالأسباب الجوهرية التي تكمن وراء التباسات الحداثة. إنه يبرهن على قدرة هائلة على التفكير في التناقضات المكوّنة لها؛ بالتأكيد، **أولاً**، على أهمية العقل الأنواري، لأنه لم يستنفد طاقاته بعد، ولأنه يختزن وعوداً تحرُّرية لا حدود لها؛ وبالإنْصات، **ثانياً**، إلى التأثيرات المدمِّرة المرتبطة بعمليات العقلنة الدائمة لتصورات وأشكال العالم المعيش.

تُعَبّر كتابات هابرماس عن جهد نظري قلَّ نظيره لتبرير قيمة العقل والعقلنة، وتأسيس معايير جديدة لضَبْطِ عملياته وتحرُّكاته. وهو يقوم بهذا العمل بالرغم من كل الانتقادات المشروعة أو المبالغ فيها، التي وُجهت إلى العقل الأنواري. ومن هذا المنطلق، واجه الفلاسفة المحافظين، والمواقف العدمية واللاعقلانية، في الآن الواحدة، لأن مسعاه المركزي يتمثل بالوصول بالعقل الغربي الحديث إلى حيث يتصالح مع ذاته، والوصول بالحداثة إلى حيث تعقلن حداثتها بإدخال المعايير الأخلاقية، ومراعاة اعتبارات التواصل.

لهذا السبب، دخل هابرماس في سجال قوي مع فلاسفة الاختلاف، على رأسهم ميشال فوكو وجاك دريدا، ومع التيارات اللاعقلانية. فهُم بالرغم من نقدهم للحداثة، ودعوتهم إلى الخروج من أطرها وضوابطها، يعتبرهم جزءاً منها ونتاجاً من نتاجاتها. فهو لا يقبل التنازل أمام مشاكل الحداثة، كيفما كانت طبيعتها وقوة تأثيرها. ويرى أن مواجهة معضلات الحداثة بعقل استسلامي هي انسحاب من الزمن. لذلك يتعيَّن القيام بممارسة إبداعية للنقد بدل الاكتفاء بالتحفظ المطلق على عمليات العقل ونتائجه، لأن هذا التحفظ يُعَبّر عنه اعتماداً على بنية هذا العقل نفسه، طالما أن النقد يعتمد على اللغة، وللغة عقلانيتها الخصوصية.

لا يمكن التخلي عن العقل والعقلنة، عند هابرماس، من دون إنكار الذات. ثم إن هذا الفيلسوف حين يقول بضرورة استئناف التفكير في ما لم يتمكن العقل الأنواري من تحقيقه، وحين يدرج اجتهاداته ضمن نظرية للمجتمع، فإنه يؤطِّر نفسه ضمن مشروع فكري وسياسي، حتى ولو اتخذ من النقد قاعدة أساسية له. في حين أن فلاسفة الاختلاف، ولا سيَّما ما بعد الحداثيين منهم، يفتقرون إلى أي تصور مستقبلي؛ بل إن ثقافتهم، بدلاً من التركيز على الممكن، ترمي بأصحابها في المستحيل، وعوض الممارسة الإبداعية للنقد تؤكد التكرار، وبدل التدخل في الصراع والتوتُّر، تقول بالانسحاب والارتكان إلى التصوف، أو البلاغة، أو طمأنينة النفس. إن فكر ما بعد الحداثة، إذن، هو حدث من أحداث المسار العام للحداثة نفسها.

غير أن هابرماس يؤكد، في إطار صوغه نظرية المناقشة وأخلاقيات التواصل، أن هذه النظرية تبقى صورية لأنها لا تملي على الناس توجهات محددة، بقدر ما توحي ببعث الأساليب الإجرائية المتعلقة بالمناقشة العملية، إلى درجة يعتبر فيها أن موضوع هذه الأساليب لا يتمثل بإنتاج معايير، وإنما في امتحان صلاحيتها، بحكم أنها ـ أي المعايير ـ تُقْتَرَحُ كفرضيات يتعيَّن التحقق من حقيقتها، ودقتها، وصدقيتها بواسطة المناقشة، والتفاهم. لذلك يطالب هابرماس بتأسيس أخلاق على العقل تعتمد على نظرية المناقشة. على اعتبار أن كل شيء خاضع للنقد وللتداول وللمراجعة والتقويم. لا شيء مُعفى من التساؤل والمناقشة، إلى درجة تغدو فيها المناقشة سلطة اجتماعية وعقلية وأخلاقية تعاند السلطات التي تستعمل أدوات ووسائط أخرى غير العقل.

تشدد نظرية الفاعلية التواصلية، باعتبارها تجسيداً لجدل الحداثة المعيارية والأخلاق التواصلية، على الحقيقة بوصفها نتاج عملية تبادل البراهين والحجج، وهي بالتالي تتويج لاتفاق ذي طبيعة إجماعية. وهذا ما يسميه هابرماس «النظرية الإجماعية للحقيقة» (Théorie consensuelle de la vérité).

ركَّز هابرماس ضمن طموحه إلى تأسيس نظرية معيارية للحداثة، على أربعة أسس نظرية لبلورة تصوره النقدي للمعرفة وللمجتمع، هي: نظرية العقلنة، ونظرية النشاط التواصلي، وجدل العقلنة الاجتماعية، ونظرية المجتمع، التي تجمع بين الاهتمام بقضايا الممارسة وباعتبارات النظام. ومن أجل صوغ كل هذه المفاصل النظرية، عمل على التقاط مختلف الانفتاحات النظرية والفكرية، التي سمحت له ببلورة أسئلته، وبتعميق

تحليلاته للكشف عن الآليات المختلفة المنتجة للظواهر المَرَضية للحداثة؛ فنقد الاستلاب والتشيؤ، كما عند أدورنو وهوركايمر ولوكاتش، من خلال نقد العقلانية الأداتية، أدى به إلى ملامسة ما أسماه «الاستعمار الداخلي» للعالم المعيش، الذي تفرضه عمليات العقلنة على العلاقات وأشكال التبادل.

وبالرغم من كل ذلك، فإن هابرماس لم يرد أن يتخذ من سلبيات العقلانية الأداتية ذريعة لترك مشروع الحداثة، بل يلح على موضعة فكره في سياق تطورها وتحوُّلها، ولكن بالانتقال من المجال المعرفي لفلسفة الوعي إلى بنية الفلسفة التواصلية، من دون القفز إلى مرحلة ما يسمى ما بعد الحداثة، أو التشبُّث بالمواقف المضادة للحداثة، لأن همَّه المركزي شُغل في إعادة تنشيط الطاقة النقدية للعقل الأنواري من خلال إبراز المضمون المعياري لفكرة التفاهم الموجودة في مختلف اللغات وأشكال التواصل.

ولعل اهتمام هابرماس بنظرية المناقشة في سياق أخلاق تواصلية، وانشغاله الدائم بمسألة المجال العمومي، يظهران الحس السياسي الكبير الذي يحرّك هذا الفيلسوف الألماني. ولا شك في أن الأمر يتعلق بتقليد فلسفي ألماني منذ كانط، لكن هابرماس، وبسبب احتكاكه المستمر بالأحداث العامة التي شهدتها ألمانيا بعد الحرب العالمية الثانية، وانخراطه الدائم في المناقشات العمومية التي عرفتها السياسة والثقافة في أوروبا والعالم، بات مفكراً منشغلاً بالشأن العمومي والمسائل السياسية. إنه لا يدعي امتلاك الحقيقة، لأن الزمن الحديث أنهى الأسطورة القائلة بالحيازة التامة للحقيقة من طرف الفيلسوف، بل إنه يعترف أن ما يهمه هو إنتاج «الحقائق الصغيرة وليس الحقيقة الوحيدة الكبرى». لا يقول بإنتاج تصور عام للكون وللتاريخ، وإنما يقترب من الحقائق بوصفها شكلاً من إمكانات الفهم، على اعتبار أنه «تخلَّى عن الادعاء التفخيمي للحقيقة الفلسفية».

إن التواضع في الإعلان عن الموقف شرط من شروط الحوار، والاعتراف بإمكان الوقوع في الخطأ مبدأ من مبادئ المناقشة. فلا شيء، عند هابرماس، معفى من السؤال والنقد والمناقشة، وكل الموضوعات والمؤسسات لا تكتسب مشروعيتها إلا من خلال المناقشة العمومية لخلق أكثر ما يمكن من فضاءات الحرية، ومن فرص الوصول إلى الحقيقة الإجماعية.

ومن دون الرجوع إلى أي سند تقليدي أو إلى أي سلطة، اللهم إلا سلطة العقلنة والبرهنة، يتعيَّن على الجميع المساهمة في الحوار، وفي خلق معاني الرموز والأشياء.

لا تتأتى المشروعية إلا من خلال التفاهم والاتفاق والإجماع المتحرر من أي ضغط أو مساومة أو سيطرة، على اعتبار أن الإجماع الناتج من التفاهم البرهاني لا يستمد صدقيته إلا داخل مجال عمومي حر يستجيب لمقاييس الفاعلية التواصلية أكثر مما يخضع لاعتبارات الفاعلية الاستراتيجية أو الغائية.

قد يبدو الموقف السياسي لهابرماس موقفاً طوباوياً، وقد يعبر عن نزعة متمركزة حول العقل بشكل واضح، وهو في كل الحالات لا ينفي بعض الأبعاد المثالية في فلسفته، ولكنه، مع ذلك، يشدد على ضرورة إعادة النظر في النظام السياسي السائد، أشكال الأنظمة السياسية كافة، لأن المجال العمومي، كما يتصوره، يجب ألّا يخضع لمنطق الفاعلية الاستراتيجية أو الغائية، ولا أن يكون تابعاً لمساومات أصحاب المال واعتبارات توازنات السلطة. فالمجال العمومي، الديمقراطي فعلاً، يجمع بين العقلنة السياسية والمشروعية الديمقراطية. صحيح أن هناك أشكالاً متعددة من «الضغوط العقلانية» تُمارَس على المجال السياسي، وعلى رأسها الاقتصاد، ولكن الحاجة إلى تبرير مشروعية المؤسسات تشكل، هي بدورها، ضغطاً من نوع آخر. لذلك اقترح هابرماس ضرورة اعتماد التداوليات الكلية، للارتقاء بالتفكير، في أساس ما يجعل الحقيقة والدقة والصدق مقاييس ممكنة.

يفضي حق النقد، في تصور هابرماس، إلى عمق المسألة الديمقراطية. وتتوقف الديمقراطية على إمكان نقد التمثلات الاجتماعية والمعايير الأخلاقية وأشكال المشروعية السياسية، إذ بهذه الطريقة يمكن تطويرها من منطلق ما نعتبره صالحاً ودقيقاً، وداخل سياق تذاوتي وتفاعلي يفترض الحق في الاختلاف، ويسترشد بقوة أفضل برهان. فالاعتقاد في مشروعية المعايير ليس مرتبطاً بظواهر أو حالات نفسية ذات طبيعة اعتباطية، بل إنه يتشابك مع مسألة الحقيقة. فالمشروعية تابعة في عمقها للحقيقة، على اعتبار أن منطقها لا ينبع من الحوافز بقدر ما يستند إلى الحجج. ومن ثمَّ فإن ما يتعيَّن الاعتراف به في التذاوت متوقف على الحجج الكفيلة بتبرير ادعاءات حقيقة الدلالات ودقة المعايير، فَضْلاً عن أن الاعتراف بهذه الحجج، داخل عمليات التذاوت، يتم من خلال البراهين المعبَّر عنها في سياق مناقشة عمومية.

لهذا السبب يرى هابرماس أن الديمقراطية تجد شرطها النهائي في منطق النشاط التواصلي الذي تعمل التداوليات الكلية على إعادة بنائه. ومن وجهة نظر هذه التداوليات، فإن تطور التمثلات والمعايير وأشكال المشروعية يخضع لمنطق له

استقلاله الذاتي، ولكنه تابع، في الوقت نفسه، لمسألة الحقيقة، أو بالأحرى للفكرة التي نُكَوِّنها عمّا هو حقيقي وصالح ودقيق. ذلك أن هذا الاستقلال الذاتي هو الذي يوفر شروط إمكان الديمقراطية، التي بفضلها يجوز الحديث عن الشروط الأساسية للحضارة.

إن نظرية العقلنة، التي تحكم النشاط التواصلي وتؤسس لمعايير الأخلاق التفاعلية داخل المجال العمومي الحديث، تؤكد أنه يتعيَّن على كل مُشارك في التواصل أن يتواجه مع الآخر لقياس إمكانات ادعاءات صلاحياته، وقدرته على صوغ خطاب برهاني إقناعي. وبحكم أن هابرماس يعتبر أن الصيغ البرلمانية الغربية، بالرغم من إيجابياتها، لا تستجيب للأخلاق التواصلية، ولا للمضمون المعياري للحداثة السياسية، وبسبب حِسِّه الليبرالي العميق، فإنه يرى أن الديمقراطية الحقيقية لم تتبلور بعد، وأنها ما زالت مشروعاً يتعيَّن العمل على تحقيقه.

ولعل الزمن الحديث تتويج لكل أنماط الصراع والتوتر، وهو ـ أيضاً ـ زمن لقول الحقيقة في شفافيتها وعنفها. وما دام عهد الحقيقة الواحدة قد ولّى، فإن المرء مطالب بالمساهمة في صوغ حقائق الحاضر من خلال المناقشة والتفاعل. وبالرغم من البعد اليوتوبي والمثالي للمشروع الفلسفي لهابرماس، وبالرغم من صرامة عقلانيته، فإن المجهود النظري الذي قام به هذا المفكر يمثل انفتاحاً لا يمكن لأي مشتغل بالفلسفة وبالفكر السياسي أن يتجاهله. وبقدر تجذر فكر هذا الفيلسوف في زمنه الألماني والغربي، ينزع نحو كونية أرادها أن تكون مبنية على الاعتراف المتبادل، والمناقشة البرهانية بعيداً من كل ضغط أو سيطرة.

وهكذا، فإن تقديم أهم مفاصل المشروع الفلسفي لهابرماس، بالتركيز على إشكاليته المركزية ـ الحداثة والتواصل ـ لا يدّعي الإحاطة بكل القضايا والمفاهيم والموضوعات التي تناولها منذ بدايات مشروعه إلى الآن، وذلك لأن نصوصه يَعْبُرُها تَعَدُّد هائل، ولأن هذا الفيلسوف الألماني يعبّر عن حداثة فكرية لا مثيل لها. وهو يقوم بذلك من منطلقات متعددة، واعتماداً على مناهج متنوعة. وإذا كان البعض يرى أنه ـ وبالرغم من انتمائه إلى الفلسفة ـ مفكر يعمل على تأسيس نظرية سياسية تأخذ بعين الاعتبار تحولات الزمن الحديث، فإننا نعتبر أن هذا الفيلسوف أقدم على اقتراح تركيب نظري وفلسفي نادر في الفكر العالمي المعاصر، أدمج فيه هواجس الفيلسوف بانشغالات العالم، وإدراكات المؤرخ بتأويلات المفكر السياسي.

ثالثاً: الاختلاف في تجديد الفلسفة النقدية

دشّن كانط مفهوم النقد، وحدّد وظيفته في بيان قصور كل من الدوغمائية والارتيابية، والكشف عن تهافتهما، وفي مساءلة قدرات العقل وحدوده. واقترح فحص العقل الخالص في إطار فكري يجعل من العقل محكمة تُخضع الأشياء لقوانينها وتشريعاتها. هذا في ما يخصّ الاستعمال النظري للعقل، أما الاستعمال العملي في مجالات الأخلاق، والسياسة، والمجتمع، والتاريخ فإنه يؤكّد «الاستعمال العمومي» للنقد باعتباره أداة توفّر إمكان مناقشة أمور المجتمع، وقضايا الدولة، ونشر فكر الأنوار، الذي كان ما زال في بداية دخوله إلى الوعي الألماني. فالنقد، عند كانط، ضروري لأن وضعية العقل تستدعيه، وبقدر ما يؤسس لأخلاق الواجب والفضيلة، يعمل على تحرير الإرادات، وتجاور القصور الذي كبّل الإنسان نفسه به.

وإذا كانت الأنوار والفضيلة في متناول الجميع، فإن العمل النقدي وقف على الفئة المتعلّمة من الناس. كما أن مجال ممارسة حرية النقد محدود في ما تسمح به الحكومة. يبدو التناقض، للوهلة الأولى، جلياً مع ما يدعوه «الاستعمال العمومي» للنقد، وبين حصره في الفئة المتعلّمة، لسبب واضح هو أن لفظة «العمومي» لا تعني أن ممارسة النقد في متناول العموم، أو أن على عموم الناس أن ينتقدوا بصفة عمومية. وبالرغم من تأكيد كانط أن فكر الأنوار والنقد والفضيلة من حق كل مواطن، فإنه يعتبر الجمهور كتلة ما زالت سجينة الحالة الطبيعية، ولا ترقى إلى مستوى ممارسة العقل والنقد. ومع أنه تعاطف مع الثورة الفرنسية، وعبّر عن وفائه لمبادئها إلا أنه رفض الثورة في بروسيا، وآمن بإمكان أن يحصل النقد والتغيير بواسطة التربية، والفكر ونشر الأنوار، على نحو تدريجي. فالثورة، عنده، تتطلب العنف، والعنف من خصائص الإنسان الطبيعي. ولتفادي السقوط في هذا المنحى، لا بد من طاعة القانون والدستور، وطاعة الأمير، وضرورة إنجاز التغيير بالفكر والأخلاق العملية.

تضمّن النقد الكانطي إرهاصات تناقض ديالكتيكي سيعمل كل من فيخته، وهيغل خصوصاً، على إبرازها والبناء عليها، من خلال إدخال عامل السلب كلحظة جوهرية، وعلى التناقض كقاعدة أساسية. يتغلغل السلب في الأشياء والظواهر، سواء كانت طبيعية أو اجتماعية، أو تاريخية، أو فكرية، ويكتسح كل ما يعتوره النقص؛ ذلك أن حال البؤس والتأخر والتجزئة، التي كانت تتخبّط فيها ألمانيا حال عابرة ومؤقتة، وستلتغي بالتحقق الفعلي للعقل والروح المطلقة. لقد اعتبر هيغل الثورة الفرنسية، في زمن نابوليون

خصوصاً، هي التحقق الفعلي للعقل، الأمر الذي دفعه إلى القول بضرورة إخضاع الواقع لمقاييس العقل والفكر. فكل واقع لا يستجيب لمقتضيات العقل واقع ناقص، وبالتالي لاعقليّ. وتتمثل القوة، التي تقوم بتوطين النقد والعقل معاً في التاريخ، بما يسميه هيغل «الروح العالمية» التي تتحقق من خلال وسائط تتجسد في رجال استثنائيين يمثلون المجتمع والمصلحة العامّة، ويحرصون على المحافظة على مختلف الإرادات والمصالح الفردية من خلال أجهزة الدولة وصيانتها.

شيّد هيغل نسقاً في الفلسفة لا نظير له؛ تناول فيه القضايا والمجالات كافة، من حق، واقتصاد، وتاريخ، وسياسة، واجتماع، وجماليات. وعلى الرغم مما يلاحظه البعض من بساطة «في تصوّره للتناقض»[١٤]، ومن غلبة النزوع المثالي لفلسفته ولديالكتيكه، فإنه مهّد لاجتهادات فلسفية جعلت من النقد منطلقها وأساسها ومنهجها في النظر إلى الفكر والتاريخ والسياسة. ومنها محاولات فيورباخ وآخرين، وماركس بالدرجة الأولى. لقد حاول فيورباخ تأسيس فلسفة ترتكز على الإنسان كمقوّم أساسي، تجعل من الفعل النقدي عملية تكشف عن الأوهام والأساطير التي تكبّل عقله وفكره، وتسمح له بإبراز قيمة الإنسان وجوهره وقدرته الحقيقية.

تتمثل أهمية نقد فيورباخ بنتائجه، وبالصدى الكبير الذي تركه لدى ماركس وإنغلز. وتبيّن لنا كيف اتخذ مفهوم النقد، عند ماركس، مضامين ودلالات متعددة. كل لحظة من لحظات تطوره النظري أنتجت حمولة دلالية خاصّة للنقد، حيث ركّز في مؤلفات ما بين السنتين ١٨٤٢ ـ ١٨٤٣ على الجوانب السياسية والاجتماعية للنقد، فضلاً عن انشغاله بدور الدين في الاستلاب الإنساني، ثمّ اهتمّ في **مخطوطات ١٨٤٤** بوضع الإنسان في إطار نظام رأسمالي سلعي، باعتباره البضاعة والملكية الخاصة والأجر عناصر تؤدّي إلى استلاب العامل وضياع ماهيته الإنسانية، وفقدان شخصيته وحقيقته. وكلّ نقد للملكية الخاصّة وللنظام الرأسمالي يقتضي الانطلاق من مقولة الاستلاب. غير أن تحولاً ملحوظاً طرأ على مفهوم النقد عند ماركس حين كتب **الأيديولوجية الألمانية**، **وأطروحات حول فيورباخ**؛ ذلك أن خصائص نظام النقد ستتغير، إلى حدٍّ كبير، إذ إن النقد لم يعد أداة وسلاحاً لفضح الواقع الألماني المزري، وإنما صار قوة مادية تهتدي بنظرية وممارسة ذات أبعاد ثورية، تسعى لتقويض دعائم المجتمع البرجوازي وتغيير علاقاته الاجتماعية والإنتاجية. لا شك في أن ماركس سوف يعمّق هذه الأطروحة في

(١٤) Louis Althusser, *Pour Marx* (Paris: Librairie Maspéro, 1965), p. 101.

البيان الشيوعي، غير أن البلورة النظرية والعلمية تحققت في كتابات ١٨٥٧ ـ ١٨٧٩، وفي **رأس المال** بشكل أكثر عمقاً ونضجاً، حيث زاوج بين كل من البروليتاريا، والديالكتيك، والنقد، إذ إن كل عنصر من هذه العناصر الثلاثة تتحدد قيمته وموقعه من خلال تحديد قيمة وموقع العنصرين الآخرين.

يتبدَّى، بوضوح، أن للنقد وظيفة بنيوية داخل منظومة ماركس، ويصعب إدخال مقاييس الشباب، والكهولة والنضج في البناء المفهومي للنقد، لأن فكر الرجل تطوّر بطريقة متحرّكة نمت بذوره، وتحوّلت إلى أن بلغ النضج النظري الملائم. بمعنى آخر، إن الدلالة السياسية التي تميّز بها النقد في لحظة التأسيس لا شكّ في أنها انطوت على مقدمات التأسيس النظري الذي انتهى إليه النقد عند ماركس. يتعلّق الأمر بتكامل وتعاضد مختلف الدلالات التي اتخذها النقد. بات معروفاً أن لوي ألتوسير بذل جهداً كبيراً لإقناع الباحثين بأن المتن الماركسي يتوزّع على كتابات الشباب حيث يطغى عليها الجانب الفلسفي وتهيمن عليها الأيديولوجيا، بينما مرحلة الكهولة فهي مقسمة إلى مرحلة القطيعة الإيبيستيمولوجية ـ وهو مفهوم اقتبسه ألتوسير من غاستون باشلار ـ أو بداية الانفصال عن الإرث الأيديولوجي، وعن كل المنظومات الفكرية والفلسفية السابقة له، ومرحلة النضج التي تميّزت باختمار تصورات ماركس النقدية، وإبداعه مقولات ومفاهيم جديدة أدّت به إلى اكتشاف «قارّة» جديدة، وهي علم التاريخ(١٥). وهكذا يكون ماركس قد أنجز قطيعة جذرية للعلم المادي التاريخي وعمّا سبقه من «اجترار فلسفي»(١٦)، علماً أن ألتوسير يقرّ بأن ما يهمّه في الفلسفة هو «المادية ووظيفتها النقدية»(١٧). وكيفما كانت جدارة «المغامرة» التأويلية التي قدّمها ألتوسير للمنظومة الماركسية، والانتقادات الكثيرة التي تعرّض لها، فإنه مع ذلك يقرّ بأن «الماركسية ليست فلسفة جديدة للممارسة، ولكنها ممارسة جديدة للفلسفة»(١٨)، أي أن الفلسفة وتاريخها تتغيّر من خلال تحققها التاريخي.

شكّلت الانفتاحات الماركسية مناسبة للعديد من الفلاسفة لاستئناف النظر في مفهوم النقد، كان في طليعتهم أصحاب «النظرية النقدية» الذين انطلقوا، كما يقول هربرت ماركوز، من تصور مبدئي يقضي بوجود ارتباط حقيقي بين «فلسفة كانط

---

(١٥) المصدر نفسه، ص ٢٣٣.

(١٦) Louis Althusser, *Lénine et la philosophie* (Paris: Maspéro, 1972), p. 15.

(١٧) Louis Althusser, *Positions, 1964-1975* (Paris: Edition Sociales, 1976), p. 35.

(١٨) Althusser, *Lénine et la philosophie*, pp. 44-45.

ونظرية ماركس»[19]، واعتبار أن المنهج الترانسندنتالي أساس هذا الارتباط. يتعلّق الأمر بنوع من «الماركسية الترانسندنتالية»[20] التي تختزن طاقة نقدية لفضح تشوّهات مجتمع الاستهلاك والكشف عن مختلف تعبيرات الاستلاب التي أنتجتها الرأسمالية في خياراتها المتوحّشة. عمّق هابرماس مفهوم النقد باعتباره امتداداً للنظرية النقدية وبانياً لصرح فلسفي وسياسي أصيل في الوقت نفسه، وذلك باقتراحه مفاهيم وانشغالات فلسفية جديدة أملتها مفارقات المجتمع العالمي المعاصر وتحولاته. كما عمل أكسيل هونيت، من جهته، على منح مفهوم النقد أبعاداً مختلفة بتشريحه للآليات التي ينتجها ما ينعته بـ «مجتمع الاحتقار»، وبإعادة بناء مفهوم الاعتراف بوصفه أداة تحررية من استلابات مجتمع الاستهلاك ونسيان الكائن. كما أن النقدية الألمانية، سواء في تعبيراتها الكانطية أو الماركسية، حضرت، بصيغ وأساليب مختلفة، في نصوص فلاسفة الاختلاف الفرنسيين.

رابعاً: النقد والتفكيك والاختلاف

اقترن تاريخ الفكر الفلسفي الأوروبي الحديث والمعاصر بالنقد. وهو يتخذ عند كل فيلسوف حمولة دلالية خاصة، بحكم أن العقل الغربي، منذ إعادة البناء الحديثة لأساسياته، اقترن بالاستعداد شبه البديهي، لمراجعة قواعده، وطرق اشتغاله، من خلال الاستحضار الدائم للسؤال، والنزوع المعلوم للنقد. تنطبق هذه الملاحظة على أغلبية المنظومات والاجتهادات الفلسفية.

ويشكل التراث الفلسفي النقدي الألماني تراثاً لا مناص من العودة إليه من طرف كل مشتغل بالسؤال الفلسفي. منذ كانط، مروراً بهيغل، وماركس، إلى نيتشه وهايدغر، والنظرية النقدية... نادراً ما نجد اجتهاداً فلسفياً معاصراً أو يدعي انتماءه إلى ما بعد الحداثة، لم يعد إلى اسم من الأسماء المذكورة، سواء من منطلق التبنّي، أو إعادة البناء، أو التجاوز. المهم أنه يصعب فصل التطور الدلالي لمفهوم النقد عن مختلف اجتهادات ومستويات حضور أسماء كانط وهيغل وماركس ونيتشه، وحتى من طرف من يتقدّم إلى الحقل الفلسفي باقتراح «براديغم» جديد للنقد باسم الاختلاف أو التفكيك.

---

(١٩) Marcuse, *Philosophie et Révolution*, p. 4.

(٢٠) Herbert Marcuse, «La Philosophie et la théorie critique,» dans: Herbert Marcuse, *Culture et société* (Paris: Minuit, 1970), p. 158.

ويمثل فلاسفة **الاختلاف** الفرنسيون، أو فلاسفة «ما بعد الحداثة» كما يفضّل البعض نعتهم، لحظة فكرية وفلسفية لافتة في مسار التطور النظري لمفهوم النقد الذي سيتخذ عند بعضهم أبعاداً جذرية. وقد انطلق جلّ هؤلاء، وفي طليعتهم ميشال فوكو، وجاك دريدا، وجيل دولوز، وجان فرانسوا ليوتار، وآخرون، من تبرّم مبدئي من التراث الفلسفي العقلاني الذي أقامته الحداثة الغربية. واضطرّ هؤلاء الفلاسفة إلى استلهام انفتاحات نقدية كبرى، ومساءلة نصوص لا مناص من مواجهتها، من قبيل تلك التي أنتجها ماركس، ونيتشه، وكيركغارد، وفرويد، أو تلك التي تجلت في فينومينولوجيا هوسرل، وهايدغر، إلى بنيوية كلود ليفي شتراوس، واللسانيات، بمختلف مدارسها، والنقد الأدبي، وحقول الإبداع الفني، بما فيها المعمار.

شكلت اجتهادات الفلاسفة الفرنسيين منذ الستينيات - وهي اجتهادات جبّارة بالفعل - أُفقاً جديداً للتفكير الفلسفي لعدد كبير من المفكرين والفلاسفة والمبدعين في فرنسا وخارجها. يجمع بينهم همّ مركزي يتمثل بالتبرّم من التقاليد الأيديولوجية للحداثة الغربية، واعتماد مقاربات نقدية في النظر إلى التاريخ، والمجتمع، والسياسة، والمؤسسة، والجسد، والأخلاق، والإبداع. كما أنه لا يمكن اختزال فلاسفة الاختلاف في تيار واحد، أو حساسية فكرية جامعة، لأن هناك اختلافات كبرى بينهم، حتى إن ميشال فوكو، الذي تمثل كتاباته منعطفاً نظرياً كبيراً في الفكر الفلسفي المعاصر، أصرّ على اعتبار نفسه فيلسوفاً للحداثة، ورفض إلصاق صفة ما بعد الحداثة على تأليفه. مع ذلك تجد أغلبهم يستلهم، بكيفيات متفاوتة ومختلفة، نصوص من نعتهم بول ريكور بـ «فلاسفة الريبة والتوجس»[(٢١)]، وهم ماركس، ونيتشه، وفرويد. وهي نصوص مكّنت «فلاسفة الاختلاف» من اقتراح مداخل نظرية للتحرر من هيمنة الذات والعقل، ومختلف الاتجاهات الفلسفية والأيديولوجية التي واكبت الحركة المتوترة للحداثة، ولفكر الأنوار.

عبّر فلاسفة الاختلاف، بأشكال متفاوتة، وكلّ حسب نمط سؤاله ومرجعياته، عن تبرّم واضح من الثنائيات التي هيمنت، بالنسبة إليهم، على تاريخ الفكر الفلسفي الأوروبي، من قبيل الجسد والروح، الفرد والمجتمع، الصواب والخطأ، الحضور

---

(٢١) Paul Ricoeur, *De l'interprétation: Essai sur Sigmund Freud* (Paris: Seuil, 1965).
ويضيف بول ريكور إلى هذه الأسماء كل من مارتن هايدغر وجاك دريدا في: Paul Ricoeur, *La Métaphore vive* (Paris: Seuil, 1975), p. 363.

والغياب، الحرية والحتمية... وقد تساوق هذا التبرّم المبدئي من هذه الثنائيات مع فكر أو مفاهيم أرادوها أن تكون أكثر نسبية، واختلافاً، وتعدداً.

١ ـ فوكو، الإبيستيمي وتشريح السلطة

على الرغم من أن كثيراً من مؤرخي الفلسفة يحشرون فلاسفة «مختلفين»، أحياناً، على نحو جذري، في سلّة واحدة بحيث ينعتونهم تارة بفلاسفة ما بعد الحداثة، وتارة أخرى بـ «فلاسفة الاختلاف»، فإن المتفحّص لنصوصهم سيقف عند الفروق العديدة والكبيرة التي تميّز كل واحد منهم، ذلك أن لميشال فوكو منهجاً، وعدّة مفاهيمية، وحساسية فكرية، وخيارات جمالية لا تلتقي، بالضرورة، مع تلك التي لدى جيل دولوز، وجاك دريدا، وجان فرانسوا ليوتار، وجان بودريار... وغيرهم. ففوكو يمنح العامل التاريخي أهمية خاصّة في عمليات الحفر التي قام بها لتأريخ الأفكار الأوروبية، باعتماده على مقاربة جينيالوجية للتمفصل الذي حصل، ويحصل، حسب الحقب وأنظمة الفكر والسياسة، بين الخطاب، والنظام وآليات السلطة[٢٢]. وقد اجتهد، منذ البدء، في وضع الإطار المفاهيمي لـ «الإيبيستيمي» (épistémé) الذي استلهم بعض عناصره من غاستون باشلار وجورج دوميزيل (G. Dumézil)، وجان هيبوليت (J, Hyppolite) وآخرين، ويتمثل بالبحث عن الكيفيات التي تعمل مجموع المعارف في فترة تاريخية محددة على بناء تشكيلات خطابية تؤسس لمعايير مجتمع برمّته. ويسمّي فوكو «الإيبيستيمي» «شروطَ الخطاب»، باعتبار أن كل فترة تاريخية تتميّز بوجود مجموعة شروط للحقيقة تؤطّر ما هو ممكن وما هو مقبول[٢٣]. ومن ثم يتعيَّن الكشف عن نظام **الخطاب** الذي يبني العلاقات الضرورية بين المعرفة والسلطة. يحدد فوكو **ثلاثة** أنواع من الإيبيستيمي: **إيبيستيمي عصر النهضة في** القرن السادس عشر، وهو عصر الأشباه والنظائر، **وإيبيستيمي العهد الكلاسيكي**، الذي يتميّز بكونه عصر التمثل ونظام الهوية والاختلاف؛ وأما **الإيبيستيمي الحديث** فهو الزمن الذي عاصره فوكو، وانخرط في عملية شاملة للبحث عن مفارقاته وحدوده. من هنا دعا إلى إنجاز **أركيولوجيا المعرفة**، وهو، أيضاً، عنوان أحد كتبه[٢٤]، وإعادة بناء المعرفة على أساس جينيالوجي يخلخل بواسطته الأوهام التي اطمأنت إليها الفلسفة الأوروبية.

---

(٢٢) Michel Foucault, *Les Mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines* (Paris: Gallimard, 1966).

(٢٣) Michel Foucault, *L'Ordre du discours* (Paris: Flammarion, 1971), pp. 10-11.

(٢٤) Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir* (Paris: Gallimard, 1969).

اقترح فوكو مفهوماً جديداً للسلطة أساسه علاقة ثلاثية تجمع بين **المعرفة والنظام والسلطة**. تزوّد المعرفة السلطة بوسائل النظام، لذلك تحتاج علاقات القوى إلى التمكّن من المعرفة. وهي لا تقتصر على سلطة الدولة لأن السلطة سلط موزّعة في كلّ ثنايا المجتمع. ويتحرّك مفعول السلطة لترويض الناس اعتماداً على تقنية سياسية شديدة الدقة لضبط الأجساد ومراقبتها، أي أن الأمر يتعلّق بتطويع الأفراد والجماعات، وتوجيههم من غير وعي منهم بالضرورة. وتمارس السلطة ذاتها في إطار من «الفيزياء المصغّرة» على مستويات التراتب الاجتماعي كافّة. من هنا ضرورة الكشف عن أساليب السيطرة وتحليلها، والقطع مع الطرق الكلاسيكية في النظر إليها، إذ لم يعُد الأمر يقتصر على تحديد طبيعة السلطة، أو جذورها، أو مشروعيتها، وإنما يتوجّب تشريح الكيفيات التي تحضر بها السلطة في كل مستويات التبادل الاجتماعي والرمزي.

وقد ربط فوكو، من جهة أخرى، تصوّره للسلطة وفلسفته بصفة عامّة، بالحياة؛ ذلك أن مساءلة السلطة، وتشريح آلياتها، ينطلقان من قاعدة الحرية، ومن القدرة على تغيير كل ما يترتّب عن لعبة السلطة، وإدماج الشغف بالحياة في التاريخ، بكل ما يفترض ذلك من أخلاقيات، وتموقع اجتماعي وسياسي وثقافي. فليس هناك، في تصوّر فوكو، نظرية وممارسة، لأن الممارسة في المجتمعات الحديثة مبنية على المعرفة والتفكير، وعلى أدوات علمية ونظرية. لذلك تحدّث فوكو عما أسماه «صندوق الأدوات» (Boite à Outils) لتعبئة الوسائل المناسبة والمتنوعة لخلخلة الخطابات المهيمنة التي تنتجها فترة تاريخية ما. فكلّ خطاب مسنود إلى سلطة يدّعي حيازة الحقيقة، ويعمل على فرض معاييره ونشرها.

٢ ـ تفكيك مرتكزات الفلسفة الغربية

عمل جاك دريدا، انطلاقاً من نيتشه وهايدغر وفرويد، على صوغ آليات متعددة المستندات والوسائل، لتفكيك ما يسمّيه «النزعة المتمركزة على العقل»[٢٥] (Logocentrisme) التي ميزت الفكر الفلسفي الأوروبي، بحيث أعلت من شأن العقل على حساب ما لا يستجيب لمقولاته، ومنحته سلطة كلية لتسمية الأشياء وتحديد ما ليس عقلاً، واستبعاده وكبته. اقترنت هذه النزعة مع نزعتين أخريين: **الأولى** «نزعة متمركزة على العرق» (Ethnocentrisme) تعطي الأهمية الحاسمة للعقل «الغربي»، وإهمال كل

(٢٥) Jacques Derrida: *Marges de la philosophie* (Paris: Minuit, 1972), p. 19; *L'écriture et la différence* (Paris: Seuil, 1967), pp. 119-120, et *La Carte postale* (Paris: Seuil, 1980).

ما عداها من الثقافات. أنتج ذلك، عند دريدا، نزعة ثانية التصقت بالمسار الحضاري للغرب تتمثل بما يسميه «النزعة المتمركزة على القضيب» (Phallocentrisme)، أي أن أولوية العقل ارتبطت بهيمنة الذكر التي تكرّست عبر التاريخ في ثقافة بطريركية تقوم على التمييز بين الجنسين، والانتقاص من الاختلاف ومن المرأة.

نحت جاك دريدا التفكيكية عبر وضعه بروتوكول قراءة صارمة للمتون الفلسفية الكبرى التي أسست الفكر الفلسفي الأوروبي، وتعامل مع الفلسفة باعتبارها ممارسة نقدية للنصوص، مستعيراً في ذلك صورة «مطرقة» نيتشه لضرب وخلخلة كل نصّ مطمئن إلى أساسه «العقلاني» أو الميتافيزيقي. وهكذا عمل هذا الفيلسوف الجَسور ـ باعتبار أسلوبه الصعب، والصلب، والمعرفة الموسوعية الكثيفة التي يتكئ عليها ـ على بناء استراتيجية للكشف عن تضاريس المعنى واللامعنى في كلّ نصّ يتقدّم إلى الفكر والفلسفة والإبداع بوصفه حاملاً نوعاً من الانسجام، أو التطابق، أو الشبيه، وتحريك بنيته الداخلية لإبراز تعارضاته المفهومية والاختلافات الكامنة فيه.

صاغ دريدا جملة مفاهيم لإسناد مقاربته التفكيكية، مثل الأثر (Trace)، والاختلاف (La Difference)، والطيف (Le Spectre)، والتفكيك (Deconstruction)... علماً أن دريدا كان يقاوم التعريفات والتحديدات. وكلما طُلب منه تقديم تعريف لما يقترحه من أفكار ومفاهيم يدخل في لعبة تأمل مركبة لتوليد آفاق فكرية لم تكن متوقّعة. فدلالة نص هي نتاج اختلاف بين الكلمات المستعملة، وليست اختلافاً بين الكلمات والإحالة على الأشياء التي تمثّل. فضلاً عن أن التفكيك، عنده، حركة منتجة للاختلافات. من هنا تبرّمه من التعالي، وممّا نعت بـ «الحقيقة الأولى»، وانخراطه في مشروع دؤوب لتفكيك «الميتافيزيقا الغربية» التي تأسست على الكائن، وعلى تموضعه باعتباره حضوراً. وقد أصرَّ دريدا على رفض اتخاذ التفكيك منهجاً، أو نسقاً، والتمس النظر إليه بوصفه «ممارسة نصية» في سياق محدد، وطلب التعامل معه كـ «موقف منهجي» أكثر من أي شيء آخر.

٣ ـ دولوز والتأسيس الوجودي للاختلاف

ولأن لكل فيلسوف شخصيته وأسلوبه ونمط سؤاله، فإن جيل دولوز تفرّد بالتوقيع، في بداية مساره الفلسفي، على كتب بدت نشازاً في مناخ فكري وأيديولوجي كان فيه لوجودية سارتر، والفينومينولوجيا، والماركسية، حضور طاغٍ في الأوساط

الفلسفية الفرنسية. هكذا نشر كتبه الأولى عن «نقدية كانط»، وهيوم، ولايبنتز، وسبينوزا، والبرغسونية، بل إنه استلهم مفهوم الاختلاف من برغسون نفسه[٢٦]. قبل أن يعزّزه بالقراءة الخاصة التي قام بها لنيتشه. لقد عبّأ دولوز النصّ النيتشوي ضد الديالكتيك الهيغلي، ونحت اختلافاً لا يمكن اختزاله في العقلنة، أو اللوغوس. وهو اختلاف ينفلت مما سمّاه دولوز «عمل السلب»، بحيث يصير قوة حيوية، وتعدداً مُفارقاً.

نَسج دولوز نوعاً من «أونطولوجيا العيني» (Ontologie du Concret)، والفعل، والحدث. وعلى الرغم من اشتغاله على أكثر من متن فلسفي، إلا أن فلسفة برغسون بقيت حاضرة في ثنايا نصوصه، حتى حين شيّد نظريته حول فلسفة السينما. فمفاهيم «النزوع الحيوي» (L'Elan vital)، والديمومة (La Durée)، والذاكرة، والحدس، والحركة، هي مفاهيم وضعها برغسون، وأعاد دولوز تشغيلها بعد أن نزع عنها أبعادها «الروحانية». كما صاغ مفهوم التعدد (Multitude) انطلاقاً من فهمه الخاص للاختلاف الذي استقاه من برغسون[٢٧]. وانتهى إلى اعتبار الكائن والاختلاف شيئاً واحداً لأن الحياة اختلاف، وإذا هي لم تكن مادية فهي افتراضية. ومن أجل ذلك اقترح دولوز على الحقل الفلسفي مفاهيم جديدة، سواء بواسطة كتب وقّعها باسمه الخاص أو تلك التي أنجزها مع فيليكس غواتاري (Felix Guattari)، من قبيل مفاهيم الشدّة (Intensité)، والسرعة (La Vitesse)، واللازمة (Ritournelle)، والأمواج (Vagues)، والتوليف (Agencement)، وجسد بلا أعضاء (Corps Sans Organs) ، أو الجذروم (Rhizome)... إلخ[٢٨].

إن عمل النقد لدى دولوز يظهر من خلال اختراق الثنائيات وتكسيرها، وإبراز الاختلافات التي تختزن، هي بدورها، تعبيرات وأشكالاً من التعدد. ولا مجال للبحث عن هوية إلا من خلال الاختلافات الثاوية في الأشياء، والأجساد، والحياة. بل سيكون من السخرية القول، كما يشير إلى ذلك دولوز، إن «كلّ شيء هو تعدد، حتى الواحد، بل

---

(٢٦) Henri Bergson, «Trois Lettres inédites de Henri Bergson à Gilles Deleuze,» *Critique*, no. 732 (mai 2008), pp. 402-403.

في رسالة كتبها هنري برغسون لـ جيل دولوز بمناسبة نشر هذا الأخير لكتابه **البرغسونية**، يعترف برغسون، بوضوح، بقدرة دولوز على فهم فلسفته، ولا سيّما حين أبرَزَ أهمية مفهوم الحدس عنده، واعتبارها منهجاً أكثر ممّا هي نظرية. وقال برغسون مخاطباً دولوز: إن «البرغسونية التي وضعتها عنواناً لكتابك تحمل فلسفة شخصية لا أملك أمامها إلا أن أدعوك إلى بلورتها وتعميقها باسمك الخاص. وستكون، على ما يبدو لي، فلسفة للاختلاف، أو بالأحرى للاختلاف المحض».

(٢٧) Gilles Deleuze, «La Conception de la différence chez Bergson,» dans: Gilles Deleuze, *L'Ile déserte et autres textes, 1953-1974* (Paris: Minuit, 2002), p. 43.

(٢٨) انظر: عادل حدجامي، **فلسفة جيل دولوز في الوجود والاختلاف** (الدار البيضاء: توبقال للنشر، ٢٠١٢).

وحتى التعدد ذاته»[٢٩]، شريطة أن ننظر إلى الاختلاف خارج اشتراطات التمثّل، أو أن نمنح للتمثل أفقاً غير متوقّع، أي ابتكار تقنيات ثيولوجية، وعلمية، وجمالية، تسمح له بإدماج عمق الاختلاف ذاته.

لقد سعى دولوز، من خلال الأثر الفلسفي الكبير الذي بناه باقتدار فكري فريد، إلى تأسيس صورة مغايرة للفكر، وذلك بتحريره من الأثقال التي تسحقه[٣٠]. وهو من أجل ذلك انتصر لنيتشه ضد هيغل، وللحياة ضد الموت، وللحرية ضد السلطة، وللاختلاف ضد الهوية، وللهوية باعتبارها تكثيفاً لاختلافات وتعددات. فالحياة، عند دولوز، اختلاف يتكئ على المحايثة، أو على بساط المحايثة (L'Immanence)، باعتبار المفهوم هو بدء الفلسفة، والبساط أو التصميم هو إقامتها. تنطبق هذه القاعدة على المفاهيم جميعها التي صاغها دولوز، من بينها الرغبة والتواصل. المهم عنده هو استثمار النقد للتحرر من كلّ أشكال الأسطرة التي تشوّش على الحياة، بل و«تسمّمها»، كما هو الشأن بالنسبة إلى الأخلاق، لأن معايير الخير والشر تخرج وتنبثق من إيقاعات الحياة، في حين أن الأخلاقيات التي دعا إليها دولوز ترتكز على اختلافات محايثة للحياة ولتوتراتها، وأشكال شدّتها، أي أن فلسفة دولوز تشجّع على كلّ ممكنات المبادرة والإبداع لنسج حياة مغايرة، واعتبار فعل الإبداع فعل مقاومة أكثر مما هو أداة للتعبير أو التواصل، لأنها مقاومة ضد الأفكار المسبقة، والكليشيهات، والحس المشترك أو الدوكسا (Doxa).

أيّاً كانت الفروق الموجودة بين هؤلاء الفلاسفة الكبار، فوكو ودريدا ودولوز، وهي فروق عديدة في نمط السؤال الذي نحته كل واحد منهم، والترسانة المفاهيمية التي بنوها حسب المرجعيات، والأسلوب، والحساسية التي ميّزت هذا وذاك، فإنهم التقوا، بدرجات متفاوتة، عند القول بالحاجة إلى بلورة نقد يشمل كل مستويات الفكر، والسياسة، والمجتمع، والأخلاق، والحياة، يقطع، بطرق مختلفة، مع النزعات المتمركزة على العقل، أو الغرب، أو الذكر، أو الذات، أو السلطة.

اقترح فوكو ودريدا ودولوز انفتاحات كبرى للفكر الفلسفي الأوروبي والعالمي، وأطلقوا حركة فلسفية تجاوزت الحدود واللغات، ووجدت صداها في أمريكا مع ريتشارد رورتي (Richard Rorty) ، على الرغم من نزعته البراغماتية، وستانلي كافيل (Stanley

(٢٩) Gilles Deleuze, *Différence et Répétition* (Paris: Presses Universitaires de France, 1968), p. 236.

(٣٠) Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie* (Paris: Presses Universitaires de France, 1962), p. 223.

(Cavell)، وفي ألمانيا عند بيتر سلوترديك (Peter Sloterdijk)، وفي إيطاليا عند جياني فاتيمو (Gianni Vattimo)، وفي سلوفينيا عند سلافوج زيزيك (Slavoj Zizek)، وفي المغرب عند عبد الكبير الخطيبي[٣١]. كما أن «الحساسيات النقدية» تحركت داخل العلوم الإنسانية والاجتماعية مع بيير بورديو (Pierre Bourdieu)، وميشال مافيزولي (Michel Maffesoli)، والتحليل النفسي مع عدد لا بأس به من المنظّرين، ومنهم جوليا كريستيفا (Julia Kristéva)، وآخرون كثر سواء في حقل الفلسفة أو مجالات التفكير والإبداع المختلفة.

٤ ـ النقد الهابرماسي للاختلاف

يرى هابرماس أن الحداثة مشروع لم يكتمل بعد. وإذا كانت بحاجة مستمرة إلى النقد والمساءلة، فليس معنى ذلك التخلّي عن مشروعها أو قبول التيارات اللاعقلانية بدعوى نقد العقل أو النزعة المتمركزة عليه. فالحداثة أنتجت، في ما يرى، ظواهر مرضية تتطلّب التشخيص والنقد، وعمليات العقلنة قلّصت من حجم حضور الاعتقادات التقليدية للعالم، غير أنه، مع ذلك، يرفض التسليم بأن الحداثة مشروع مُفلس أو خاسر، أو أن العقلنة أقرّت بقصورها في تحقيق كثير من رغبات الإنسان الحديث وتطلعاته. ولأن الحداثة لم تستكمل مشروعها، وتعرّضت للانحراف، فإنها بحاجة إلى نقد يميّز، بوعي تاريخي يقظ، بين ما يستحق النقد والتجاوز، وما يتطلّب التطوير والتنشيط من مفاهيم وقضايا لم تتمكّن الحداثة من إنجازهما.

لذلك يميّز هابرماس بين **النقد الأداتي للحداثة**، كما قام به فلاسفة النظرية النقدية، و**النقد الكلي** لأساسها، كما دشّنه ماركس ونيتشه وطوّره هايدغر، وأعاد صوغه فلاسفة الاختلاف الفرنسيون المعاصرون، مثل فوكو ودريدا ودولوز، من خلال تشديدهم على الخروج من دائرة البنية الفلسفية الأوروبية المتمركزة على العقل، والاهتمام بالمغايرة، والهامش، واللامفكّر فيه. ولهذا السبب ألّف كتاب **الخطاب الفلسفي للحداثة** لتصفية الحساب مع النزعات اللاعقلانية وفلاسفة «ما بعد الحداثة»، والعمل على صوغ مفهومه المعياري للحداثة اعتماداً على نظريته حول الفاعلية التواصلية.

وبحكم اهتمامه بكل الفلاسفة والمفكرين الذين اتخذوا من الحداثة موضوعاً لهم، سواء بالتحليل والتفسير أو النقد، من ألمان وغيرهم، انخرط في مناقشات

(٣١) سنخصّص الفصل السادس لنمط حضور التفكيكية في أعمال عبد الكبير الخطيبي.

وسجالات لاحصر لها، ومن بينهم فلاسفة «ما بعد الحداثة» الفرنسيون، الذين يدرجهم في إطار دائرة النزعة اللاعقلانية، أو ضمن النقد الجذري الذي يتبرّم من الحداثة باسم اختلاف مبدئي. وقد تناول في كتاب **الخطاب الفلسفي للحداثة** مواقف فوكو، ودريدا، وليوتار، وكاستورياديس، وآخرين، قصد الوقوف عند الكفاية الإجرائية لمفهوم النقد الذي استخدمه كل واحد منهم، وتبيُّن درجة تميزهم، أو اختلافهم عن فلسفة الوعي والذات التي أرادوا الخروج عنها.

إن مناقشة هابرماس للفلاسفة الفرنسيين يرجع إلى انشغالهم بقضايا الحداثة، والعقل، والمعنى، والذات، والتاريخ، كما يعود إلى كونهم عبّروا عن انشغالهم بهذه الأسئلة اعتماداً على فلاسفة ألمان، ولا سيَّما نيتشه وهايدغر وفرويد ـ بحكم كونه تحرّكاً داخل ثقافة جرمانية ـ فقد استمد ميشال فوكو بعض عناصر فكره من نيتشه من خلال جورج باتاي الذي اهتم، بالنسبة إلى هابرماس، بالتخيّل، والجنس، والتصوّف، كما تميّز بكونه لم يستبعد من تفكيره القضايا الاجتماعية والاقتصادية(٣٢). وسمحت مسألة الجنون لفوكو بإعادة بناء تركيبة العقل الغربي وتشكيلاته الخطابية المختلفة، إذ لم يعُد من الممكن الاستمرار في ادعاء الإمساك باللوغوس الغربي من دون إبراز ما عمل على نبذه وإلغائه. أما دريدا الذي دعا إلى تفكيك الأساس الفلسفي المتمركز على العقل فإنه، عند هابرماس، يشكّل امتداداً للانفتاحات الفلسفية التي سمحت بها فلسفة هايدغر(٣٣). وقد شيّد دريدا «استراتيجية عامة للتفكيك» يدعو من خلالها إلى الخروج من الثنائيات الميتافيزيقية التي هيمنت على الفلسفة الغربية من منظور ما يسمّيه «الأمل الهايدغيري»(٣٤).

إن من بين المآخذ الأساسية التي يأخذها هابرماس على الفلاسفة الفرنسيين أنهم يوجّهون نقداً جذرياً إلى الحداثة والعقل، متناسين أن النقد، في ذاته، لا يمكن أن يتمّ من

---

(٣٢) Habermas, *Discours Philosophique de la modernité*, p. 282.

(٣٣) من بين مؤرخي الفلسفة من يرى أن الفلسفة في فرنسا، ومنذ أواخر القرن التاسع عشر إلى أواسط القرن العشرين، لم تبتعد كثيراً عن تاريخ الفلسفة في ألمانيا. ففلسفات كانط، وهيغل، وماركس، ونيتشه، وهوسرل، وهايدغر تشكّل أطراً مرجعية لا مناص منها، إذ لم يتمكّن الفلاسفة الفرنسيون من الاستغناء عنها، بل إن الأمر أدّى ببعض الباحثين إلى التساؤل عن أصالة ما يسمى «الفلسفة الفرنسية» بحكم أن أغلب نصوصها هي إعادة صوغ للقضايا والمفاهيم التي عمل الألمان على بلورتها، اللهم إذا استثنينا اعتبارات اللغة والأسلوب والتقاليد الفكرية الخاصة بكل بلد. ولهذا السبب، نظر الفلاسفة الألمان المحدثون إلى الفلاسفة الفرنسيين ـ حتى وإن شهدوا انتشاراً عالمياً ـ وكأن نصوصهم هي عبارة عن تفاسير وشروح وتنويعات لـ «العقل الفلسفي» الألماني الذي يسكنه اعتزاز خاص بقدرته على التفلسف وإنتاج الأنساق والمفاهيم الفلسفية.

(٣٤) Derrida, *Marges de la philosophie*, p. 129.

خارج اللغة، وخارج مقاييس الخطاب البرهاني، كما أن ادعاءهم الخروج عن فلسفة الذات للقول بفلسفة الاختلاف ادعاء يصعب تبريره فلسفياً واجتماعياً، بل إنهم في الوقت الذي يقولون فيه بمغادرة مجال فلسفة الوعي، لا يقومون، في واقع الأمر، إلا بتعميقها، وخصوصاً أنهم لا يولون أي اهتمام لمسألة التذاوت (L'Intersubjectivité)، ويواجهون قضايا الحداثة والعقلنة بالارتكان إلى مواقف جمالية، وحتى صوفية. فالتفكيك، عند دريدا، يخلخل النصّ الغربي، سواء كان فلسفياً أو أدبياً، اعتماداً على نقد أسلوبي، وعلى مجازات تتناقض مع الصيغ الاستدلالية، بحيث تغدو البلاغة مجالاً مثالياً لدحض العمليات المنطقية. ولا شك في أن هناك فروقاً بين الفلاسفة الفرنسيين بحيث لا يمكن اختزالهم في إطار نظري واحد؛ يختلف جورج باتاي عن فوكو، وهذا الأخير يتميّز من دريدا، ودولوز له عالمه الخاص... إلخ، غير أن هابرماس، مع ذلك، يدرجهم ضمن ما ينعته بـ «التيار الفوضوي»، حتى ولو أعلنوا انتماءهم إلى ما بعد الحداثة. فهم يقولون بنهاية الأنوار، غير أنهم يستهدفون الحداثة في كلّيتها، كما هو شأن المحافظين تماماً. لذلك يرى هابرماس أن كلاًّ من «الفوضويين والمحافظين»: «يقطعون مع الأفق المقولي الذي تشكّلت فيه الفكرة التي كوّنتها الحداثة الغربية عن ذاتها. وكلتا النظرتين لما بعد الحداثة تدّعيان خروجهما على هذا الأفق وتتركانه بوصفه أفقاً لزمن ولّى»[٣٥].

بل إن هابرماس نظر إلى تيار ما بعد الحداثة باعتباره مسلكاً مغلوطاً اتخذته الحداثة نفسها، وهو مسلك فلسفة الذات، حتى ولو تبرّم أكثر الفلاسفة الفرنسيين من هذه التهمة. فالحداثة، عند هابرماس، لا تنحصر في فلسفة الذات، لأنه عمل على تنشيط الجهود الفلسفية التي حاولت الخروج من مآزق الذاتية. ثمّ إنه بعد أن حشر فوكو ضمن التيار اللاعقلاني الفوضوي، تراجع قليلاً ورأى فيه فيلسوفاً من طراز عالٍ. ففي دروسه ومؤلفاته الأخيرة، وحين رجع فوكو إلى إعادة تأويل نصوص كانط، ولا سيَّما نص **ما هي الأنوار؟**، بدأ يجد فيه مصدراً من مصادر فهم اللحظة الحديثة إلى جانب هيغل ونيتشه وماكس فيبر وهوركايمر وأدورنو، بل يؤكد هابرماس أننا نجد فوكو يتموضع هو نفسه، وبشكل مفاجئ، في سطوره الأخيرة من درس **ما هي الأنوار؟**، ضمن هذا التقليد»[٣٦].

---

(٣٥) Habermas, Ibid., p. 5.

(٣٦) Jürgen Habermas, «Une Flèche dans le cœur du temps présent,» *Critique*, nos. 464-465 (1986), p. 795.

يعتبر هابرماس أن فكر ميشال فوكو اجتاز مرحلتين: مرحلة حفريات المعرفة، ومرحلة نظرية السلطة. ففي كتاب **تاريخ الجنون** استفاد من العلوم الاجتماعية، ومن تقنيات المراقبة والضبط والإدماج، وأبرز التناقض بين النظام الاجتماعي ذي الطابع السلطوي والأجساد. كما قطع فوكو مع التصورات التقليدية للتاريخ، ومع النزعات القائلة بضرورة البحث عن الأصل، وتخلّى عن المفهوم الكلّي للتاريخ واستمراريته لكتابة تاريخ جمعي يتناول موضوعاً مختلفاً، في كلّ مرّة، اعتماداً على ممارسات خطابية حدثية. وتتمثل الاستمرارية الوحيدة بالسلطة التي تتخذ أقنعة مختلفة ومتنوعة. وهكذا «وبخلاف هايدغر ودريدا، فإن فوكو لا يقوم بتفكيك فلسفة الذات، وإنما بتفكيك التأريخ»[٣٧].

لقد سبق لدولوز أن لاحظ أن المبدأ العام عند فوكو يتمثل بكون كل «شكل هو تركيب لعلاقات قوى»[٣٨]، سواء تعلّق الأمر بقوى التخيّل، أو التذكّر، أو التصور، أو الإرادة، كما أن السلطة ليست أكثر من كونها «علاقة قوى»، أو بالأحرى أن «كلّ علاقة قوى هي علاقة سلطة»[٣٩]. ثمّ إن القوة عنده لا توجد بالمفرد، ما دامت كل قوة هي علاقة سلطة، إذ «ليس للقوة أي موضوع، ولا ذات إلا بالقوة»[٤٠]. فنحن لا نتساءل عن ماهية السلطة أو عن مصدرها... بقدر ما نتساءل عن الكيفية التي تمارس بها، ما دامت القوة تتحدد بقدرتها على التأثير في قوى أخرى.

أدّى بناء فوكو لمفهوم جديد للسلطة به إلى مجال نظرية المجتمع، وهو ما يشغل هابرماس في مشروعه الفلسفي. ويرى أن فوكو استمدّ مفهومه للسلطة من نقد الميتافيزيقا، ولكنه يطبقه على جميع التشكيلات الخطابية والعصور، حتى ولو كانت خطابات لا علاقة لها بالحقيقة. لذلك بقي مفهومه للسلطة غامضاً، لأنه تجريبي ويشكل نوعاً من السوسيولوجيا الوظيفية، حتى وإن اكتسى طابعاً ترنسندنتالياً، في الآن نفسه، ما دام يمثل أساساً لنقد العقل. وهذا ما أدّى بجيل دولوز إلى ملاحظة «نوع من الكانطية الجديدة في فكر فوكو»[٤١]. ويلاحظ هابرماس أن مفهوم السلطة نفسه محايث لفلسفة الذات، وقد قام فوكو بقلب العلاقة بين السلطة والحقيقة، لأنه إذا كان مفهوم الحقيقة شرطاً من شروط نجاح ممارسة ما، فإن السلطة تكيّف وتؤثر في الحقيقة. ومن

---

(٣٧) Rainer Rochlitz, «Des Philosophes allemands face à la pensée française,» *Critique*, nos. 464-465 (1986), p. 37.

(٣٨) Gilles Deleuze, Sean Hand and Paul Bove, *Foucault* (Paris: Minuit, 1986), p. 131.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٧٧.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٧٧.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٧٦.

ثمّ لا تُخرج عملية القلب هاته فوكو من إطار فلسفة الذات بالضرورة، ولا سيَّما حين يتحدّث عن التحقّق الذاتي وعن الجنس؛ فالذات الأخلاقية حين تتحوّل إلى «موضوع، وحين تكون الذات التعبيرية مضطرة إلى التضحية بنفسها باعتبارها كذلك، أو أن تستثمر ذاتها في الموضوعات من جراء القلق، وتنغلق على نفسها، فهذا ما لا يتطابق مع إدراك الحرية والتحرّر، ولكنه يبرز الضوابط الثقافية لفلسفة الذات»[٤٢]. من جهة أخرى، يصعب على فوكو الانفلات من كلّ إطار معياري، على صعيد ممارسته النظرية، لأنه يسقط في نوع من المعيارية ذات الطابع الجمالي. فهو ينظر إلى الجسد كأنه معرّض لكثير من أشكال التعذيب، ويتصوّره جسداً لا يخضع لأية معيارية أو ضبط. «جسد راغب» يعيش في نوع من جمالية الوجود.

يعتبر هابرماس أن فلاسفة الاختلاف الفرنسيين، وعلى الرغم من دعوتهم إلى الخروج من الميتافيزيقا، وشحذ نقد جذري للحداثة، وطعن مبدئي في الفعل العقلاني، فإنهم، مع ذلك، لم يتحرّروا من فلسفة الذات، ولم يتمكنوا من صوغ مفهوم مغاير للذات، حتى وإن لم يكفّوا عن نقدها والدعوة إلى التبرم من هيمنة هويتها، في حين أن الحداثة عند هابرماس تستند إلى التذاوت، وتعتمد على التواصل المتكافئ المتحرر من كل ضغط أو سيطرة. وقد بقي متشبّثاً بأطروحته القائلة إن «نقد الحداثة لا يمكن أن يتمّ إلا من داخلها»، إذ لا مجال للرجوع إلى النماذج العتيقة، أو إلى عالم المتخيّل للقيام بفعل النقد. ويعتقد أن الاختلاف الحقيقي يتمثل بمواجهة الحداثة بعقل أكثر حداثة، وتغيير سياق فلسفة الذات بنظرية تذاوتية نقدية قادرة على إنتاج خطاب برهاني صالح، يحوز ما يكفي من المقومات لتعليل ادعاءاته والدفاع عن حقيقة وصدق ودقّة قضاياه، وأفعال كلامه.

عالج هابرماس، في نقده للفلاسفة الفرنسيين ولغيرهم، مفهوم الحداثة بتصفية الحساب مع التاريخ الخاص لفلسفة الحداثة. وقد قام بذلك لصوغ نظرية للمجتمع تجعل من العقل التواصلي القاعدة النظرية والمعيارية التي يتكئ عليها. لذلك يرى أنه «منذ الجيل الأول لتلامذة هيغل، والفلسفة تحاول تناول وساطة فكر ما بعد الميتافيزيقا، إلى درجة أننا لا نرى أنفسنا ملزمين بتبنّي موقف دفاعي يائس إزاء التقليد الساحق للأفلاطونية، كما يقوم بذلك نيتشه»[٤٣]. وبقدر تبرُّم هابرماس من نيتشه ـ وإن أدرجه

---

(٤٢) Habermas, *Discours Philosophique de la modernité*, p. 347.

(٤٣) Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, p. 10.

ضمن فلاسفة الحداثة ـ فإنه لا يخفي تحفّظه من فلسفة هايدغر، كما هو الشأن بالنسبة إلى فلاسفة الاختلاف الفرنسيين. فهو يعتبر أنه يتعيَّن لمواجهة معضلات الحداثة القيام بممارسة إبداعية للنقد بدل الاكتفاء بالتحفّظ المطلق من عمليات العقل ونتائجه، لسبب واضح هو أن التحفظ يعتمد على بنية هذا العقل نفسه ما دام يتحرك داخل اللغة التي تمتلك عقلانيتها الخاصة.

يبدو من الصعب إبرام اتفاق نظري، أو حتى سياسي، بين هابرماس وفلاسفة الاختلاف، أو أن يشاطر الأخير منطلقاتهم وخياراتهم في النقد، حتى وإن اعتبر نفسه جزءاً من ما بعد الحداثة الفكرية. وتتمثل صعوبة الاتفاق بسبب الموقف من العقلنة. فهم يرون فيها مصدر معاناة وسبباً للقلق الوجودي الذي يعيشه الإنسان بحكم أنها اقترنت بآليات الدولة الحديثة، وفرضت أنماطاً أحادية على الأفراد والجماعات... غير أن ما يُؤاخذه هابرماس على هايدغر وفوكو ودريدا أنهم يلجأون إلى خيار جذري وكلّي في نقد العقلنة، من دون التمييز بين ما هو أداتي منتج، حقّاً، للاستلاب والتشيؤ، وما يساعد على تحرر الإنسان من الطبيعة والأشياء. فنقد العقلانية الأداتية ضرورة حضارية شريطة أن تكون أداة النقد قادرة على ممارسة النقد على ذاتها، وأن يراعي هذا النقد معايير التواصل من ادعاءات الصلاحية في الحقيقة والدقة والصدق.

كما أنه يصعب أن يلتقي هابرماس مع فلاسفة الاختلاف، لأنه يؤكّد ضرورة احترام أخلاق تواصلية، في حين أنهم يرون في الأخلاق عنصراً من النظام العام الذي يكرّس الهوية ويعيد إنتاجها. ليس معنى هذا أن هؤلاء الفلاسفة يدعون إلى نوع من اللاأخلاق، وإنما يمتنعون عن التبشير بأي شيء، أو يدعون إلى أخلاق مغايرة، بحكم أن تعلّقهم «الرومانسي» بالحرية والاختلاف جعلهم يبتعدون عن أي حركة قد تلتقي، في مسارها، مع منطق السلطة والمؤسسة. أما هابرماس، وبسبب تأكيده قضايا الاتفاق والتفاهم والحقيقة الناتجة من الجهود العقلانية والإجماع، وبحكم ربطه بين أفعال الكلام والممارسة، ودعوته إلى استئناف التفكير في ما لم يتمكّن العقل الأنواري من تحقيقه، فإنه كان لا بد من أن يعمل على تأسيس أخلاق على العقل تعتمد نظرية المناقشة، على اعتبار أن كلّ شيء قابل للنقد والتداول، وللمراجعة والتقويم، إلى درجة تغدو فيها المناقشة سلطة اجتماعية وعقلية وأخلاقية تعاند السلطات التي تستعمل أدوات ووساطات أخرى غير العقل.

القسم الثاني

وجهات النقد الفلسفي

الفصل الثالث

النقد في الفلسفة والديمقراطية

كل حديث عن الفلسفة حديث متحيّز، إذ تتشابك فيه أشكال السلطة، اللغوية والتربوية والسياسية كافة، فأول نسق فلسفي، في تاريخ الفلسفة، انبنى على أساس تصوُّر «جمهورية فاضلة» لها مكوِّناتها الاجتماعية، وتراتبها الفكري، وتوازنها البنيوي. ولم يكن اعتباطياً ذلك التركيز الذي قام به أفلاطون، على تمفصل الفلسفة وأسلوب حكم المدينة. المهم أن الفلسفة، كنمط خصوصي من التفكير، حسب المرحلة التاريخية واللحظة المعرفية، كانت تتفاعل، دوماً، مع لعبة السلطة والسياسة، سواء بمساندتها أو بمعارضتها أو بالابتعاد عنها.

وفي ضوء التحولات التي طرأت على تاريخ الفكر الإنساني، والقطائع التي وقعت في مختلف الحقول المعرفية، سحبت من الفلسفة الموضوعات التقليدية التي كانت توفر لها شروط أخذ الكلمة، وغدت، بالتدريج، بلا موضوع. فالقول إن الفلسفة هي تصور عام للكون والمجتمع والإنسان، لم يعُد تحديداً مقنعاً طالما أن هناك اهتمامات علمية جديدة تدرس مسائل الكون والمجتمع والإنسان. وانتقلت الفلسفة من الصورة المجازية الديكارتية، التي تعتبرها شجرة جذورها الميتافيزيقا وفروعها مختلف العلوم، إلى مواجهة وضعيتها الإشكالية التي لم يعُد لها فيها أي موضوع خصوصي تتفرد، فعلاً، بمعالجته ويعطيها شرعيتها الثقافية.

ومع ذلك، فلا زال هناك فلاسفة، وأساتذة فلسفة، ومتخرجون في أقسام الفلسفة، في مختلف بلدان العالم. ولكن كيف يمكن الحديث عن معرفة من دون موضوع، أو عن متخصص من دون هوية فكرية واضحة المعالم؟ هل الفيلسوف هو ذلك «القرد العارف بكل شيء»، كما كان يقول بروتاغوراس، أم أن الفلسفة هي «التخصص في العموميات»؟ وماذا بقي للفلسفة، إذن، بعدما انتزعت العلوم الدقيقة والإنسانية أهم القضايا التي كانت منشغلة بها؟ هل يمكن تصور دور ما للفلسفة في ظل التحولات الجارفة الجارية على الصعيد الدولي؟ هل يحتمل منطق العولمة بانكساراتها وأزماتها، وحسابات النجاعة والمردودية الاقتصادية إمكانية إدخال هامش من التأمل والتفكير؟ وما هو دور الفلسفة في المجال الديمقراطي؟

يحضر هذا النمط من الأسئلة بشكل طاغٍ، كلما وقع التعرض للفلسفة كحقل للتفكير وكمادة للتدريس. ففي زمن الثورة المعلوماتية وهوس الربح والتسابق على المواقع، لتأمين أكثر معاني المصلحة سطحية وتوحشاً، ماذا يبقى للفلسفة، بوصفها نمطاً خصوصياً في النظر، من مشروعية ومن حضور؟

هناك من يميل إلى القول إن للفلسفة دوراً لا جدال فيه لسببين اثنين:

السبب **الأول** يتمثل بأن التراث الفلسفي العالمي يزخر بأدوات فكرية، لا حصر لها، من شأنها أن تسعفنا في فهم التحولات الجارية أمامنا. ولا يتعلق الأمر بمطالبة الفلاسفة، في الماضي والحاضر، بتقديم أجوبة جاهزة، بقدر ما يتعيّن الرجوع إلى ذلك الخزان الهائل من الأفكار والمفاهيم الذي تقدمه الأنساق والمذاهب الفلسفية. فهي تقترح علينا عناصر وأدوات لإعادة صوغ القضايا الراهنة بطرق جديدة. وتمثل الفلسفة، من هذا المنظور، مدرسة حقيقية للحرية، وحقلاً لتنشيط العقل وشحذ الحس النقدي.

أما السبب **الثاني**، فإنه يعود إلى الطبيعة التربوية للفلسفة. وعلى الرغم من النعوت الملتصقة بهذا المجال من التفكير، التي كثيراً ما تختزل في التجريد والغموض والمثالية، ارتبطت الفلسفة، منذ نشأتها النسقية مع أفلاطون، بالمؤسسة التعليمية، أي أن الآخر، في أبعاده البيداغوجية، ظل هاجساً دائماً بالنسبة إلى التراث الفلسفي. فالحديث عن مذاهب ونظريات واتجاهات ومدارس كثيراً ما كان يحيل، ولا يزال، على إطار مؤسسي يوفر بعض شروط إنتاج وإعادة إنتاج الفكر الفلسفي. وللفلسفة نزعاتها المضادة لما هو مؤسسي، بحيث تنتفض في مواجهة كل تأطير يحصر نشاطها وحريتها في السؤال

والنقد. ولكونها كذلك، فإن مرونة التأطير المؤسسي لها كثيراً ما نجحت في استيعاب أبعادها النقدية وميلها الدائم نحو السؤال وإعادة النظر.

تساهم الفلسفة، إذن، وبطريقتها الخاصة، في تكوين مواطنين أحرار. قد يقال إن المؤسسة التربوية، من حيث الجوهر، هي إطار للترويض والتكييف والدمج، وإن عملية إقحام الفلسفة في نسيج المؤسسة سيفقدها طبيعتها النقدية وأبعادها السالبة. هنا، بالضبط، تختلف الخيارات وتتنوع المقاربات، تربوياً وفكرياً وسياسياً، أي أن المسألة، في الأول والأخير، مرتبطة بالمقاصد المتوخّاة من النظام التربوي برمّته. هل ينحصر الهدف في إعادة إنتاج ما هو سائد، وتوفير شروط تكرار القيم المألوفة، أم أن الأمر يتجاوز هذا المستوى لخلق بعض عوامل القول الحرّ والسلوك المتحرر والمبادرة؟

ينطبق هذا السؤال على كل اختيار مجتمعي وسياسي يرهن خطابه، حقيقةً أو ادعاءً، بالديمقراطية. أما النتائج وأنماط التواصل وأشكال تنظيم الفضاء العمومي، وانعكاس كل ذلك على حياة الإنسان، فهي التي تشكّل المعيار المحدد للحكم والقياس.

غير أنه سيكون من الخطأ اعتبار الفلسفة دعامة للديمقراطية بالضرورة، وسنكون واهمين، كما يقول روجيه بول دروا، إذا عملنا على تنمية تدريس الفلسفة وانتظرنا، من خلال ذلك، نتائج تخدم وتنشر القيم الديمقراطية بكيفية آلية أو نفعية. وإذا حصل واقتنعنا بوجود تقارب جوهري بين حرية الفكر والكلام في الفلسفة، من جهة، والمساواة والتعددية المميزة للديمقراطية، من جهة ثانية، فإنه يصعب الاستنتاج بأن أيّ فيلسوف، أو من اكتسب معرفة فلسفية، إنسان ديمقراطي بالضرورة. يتمثل العنصر الذي يقرب الفلسفة والديمقراطية بالقدرة المشتركة على النقد الذاتي، إذ تعيد الفلسفة النظر في أساسياتها كلما اقتضى ذلك تطور الفكر والعلم والتاريخ، كما لا تكفّ الديمقراطية عن تطوير مؤسساتها وتشريعاتها وآليات اشتغالها، كلما استوجبت مصلحة المواطنين ذلك.

أولاً: التفلسف وصور التفكير في الحياة

يرى جيل دولوز، وهو يعلق على فلسفة برغسون، أنه لا يكفي القول إن الفلسفة كانت «أم العلوم»؛ لأن النضج الهائل للعلوم، الآن، يستدعي التساؤل عن سبب استمرار الفلسفة، وعمّا يسمح بالإقرار بأن العلوم وحدها، مهما بلغت من كفاية وفائدة، تبقى

غير كافية؟ تجيب الفلسفة إزاء هذا الوضع بطريقتين: إما القول إن العلم يمنحنا معرفة بالأشياء، ويربط علاقة يعتمد فيها على الدقة والمعرفة، وأحياناً على التحكّم؛ وفي هذه الحالة يمكن للفلسفة أن تتخلى عن منافسة العلم، وأن تترك له أشياءه وموضوعاته، وتمنح لنفسها حرية التعامل النقدي مع القضايا ومع المعرفة التي نكتسبها، وإما على النقيض من ذلك، أن تتقدم الفلسفة باعتبارها قادرة على إقامة علاقة مغايرة بالأشياء والحياة، وعلى إنتاج معرفة يعمل العلم على إخفائها علينا أو يحرمنا الكشف عنها تحت ذريعة الدقة والتحكم.

لذلك يتعين على الفلسفة، في نظر دولوز، إبداع أنماط جديدة من التفكير، أو وضع تصور جديد للفكر، أو بالأحرى تصور لما نعنيه بـ «التفكير» الملائم والمنصت لما يجري في العالـم. ومن ثم لا يمكن للفلسفة سوى أن تكون «نقداً» (Une Critique). لكننا نجد أنفسنا أمام نهجين في النقد؛ إما أن ننقد «التطبيقات الخاطئة»، بما فيها نقد الأخلاق المزيّفة، والمعارف الباطلة، والأديان «الكاذبة»... وهو التصور الذي بنى عليه كانط عمله النقدي، وإما أن ننتبه إلى عائلة أخرى من الفلاسفة الذين اختاروا خلخلة ما يراه الآخرون «حقّاً» أو «حقيقياً»، وانخرطوا في معمعة تفكيك الأخلاق «الحقة»، والإيمان «الحق»، والمعرفة المثالية قصد بلورة صورة جديدة للفكر، لأننا ما دمنا نكتفي بنقد ما يبدو «باطلاً»، فإننا لا نلحق ضرراً بأحد (فالنقد الحق هو نقد الأشكال وعدم الاكتفاء بالمضامين). هذه العائلة من الفلاسفة يمثلها لوكريس (Lucrèce) وسبينوزا، ونيتشه... ويعتبر جيل دولوز أن هذه السلالة استثنائية في الفلسفة، لأنها تمثل «اتجاهاً مكسَّراً، انفجارياً، وبركانياً تماماً»[1].

ما نبحث عنه في الفلسفة، حسب دولوز، هو صورة جديدة لفعل التفكير، ولنمط اشتغاله. فنحن كثيراً ما نعيش على صورة ما للفكر. قد نملك قبل التفكير فكرة غامضة عما يعنيه فعل التفكير، أو ما يمكن أن يحمله من وسائل وأهداف. ويمثل المفهوم في الفلسفة ما يمثله الصوت بالنسبة إلى الموسيقى، واللون عند الرسام. يبدع الفيلسوف المفاهيم، يموضعها داخل «مسار مفهومي»، كما يضع الموسيقي لحنه داخل «مسار موسيقي»[2]. والغاية من ذلك تظهر في محاولة تشكيل مفاهيم تتفاعل، وتتشابك، وتتمفصل في ما بينها بشكل رفيع ومتمايز للانفلات من المفاهيم الثنائية، وإبراز

(١) Gilles Deleuze, *L'Ile déserte et autres textes, 1953-1974* (Paris: Minuit, 2002), pp. 191-192.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٩٦.

«الوظائف المبدعة» في الفكر[٣]. وهكذا، فالفيلسوف الكبير «هو الذي يبدع مفاهيم جديدة بحيث تقوم هذه المفاهيم بتجاوز ثنائيات الفكر العادي، وتعطي للأشياء حقيقة جديدة، توزيعاً جديداً، وتقطيعاً هائلاً»[٤].

لكن ما معنى أن نفكر أو نتفلسف اليوم؟ الجواب الكلاسكي ـ الذي يستلهمه ديكارت ـ يبدو، مرة أخرى، شبه بديهي. أن نتفلسف معناه أن نفكّر اعتماداً على ذواتنا من دون أن يعني ذلك الاستغناء عن فكر الآخرين أو إلغاءه. ليس التفلسف مجرد ادعاء أو مغامرة، بل هو عمل، وجهد لا يحصل من دون قراءات وأدوات، بل ومعاناة. لذلك لا يمكن أن نتعلّم الفلسفة، كما قال كانط، وإنما ما يمكن تعلّمه هو التفلسف؛ بالبدء بالتساؤل عمّا اكتسبناه من فكر، ومواجهة هذا النمط من التساؤل مع المجتمع والعالم، والكشف عما تقدمه إلينا التجربة، أو ما تتركنا جاهلين له. لذلك لا أحد يمكنه أن يقوم بهذه العملية الفكرية محلّنا. صحيح أن للفلسفة أساتذة، ومختصّين، ومعلّمين؛ لكن هل التخصّص في الفلسفة مهنة، أو حتى مادة تعليمية جامعية؟ هذا سؤال مركّب، ولا شك. المهم أن المرء ما دام يحيا ويملك عقلاً، فهو قادر على الجمع بين هاتين الملكتين أو القدرتين: الحياة والعقل. غير أنه قد يقال إننا قد نجد أناساً يعقلون من دون أن يتفلسفوا (كما هو شأن العلماء)، أو يحيون من دون أن يتفلسفوا (كما هو حال البلهاء والأغبياء، أو حتى من هو تحت وطأة شغف جارف...). أن تتفلسف معناه أن تفكّر في ما تعرف، وما تعيش، وما تريد. لا يمكن للسياسة أو الفن أو الدين أن تعفي أو تمنع الإنسان من ذلك، بل إن هذه الحقول هي، بدورها، بحاجة إلى مساءلة. كما أن الفلسفة تحتاج إلى ذلك أيضاً، ولكن شريطة الإلحاح على أن التساؤل في الفلسفة لا يستهدف الخروج منها، وإنما الدخول إليها. وهي تعتمد على شروط أو مقاييس يمكن تكثيفها في التساؤل (حسب المنطق والصياغة والغاية لكي يحصل التمييز بين الاستفهام، والاستجواب، والاستنطاق... إلخ)، وإبداع مفاهيم أو استعمالها، والتأمل الذي يفيد العودة إلى الذات والعقل، والتفكير الدائم في أنماط التفكير، والبحث عن قدر من الانسجام، وتقديم أكبر قدر ممكن من عقلانية (بما يفيد استعمال العقل الذي يفضي إلى فن الحياة وفن العيش)، وبناء أطروحات وحجج[٥]. غير أن التفلسف، فضلاً عن هذه المقاييس هو نقد

---

(٣) Gilles Deleuze, *Deux Régimes fous: Textes et entretiens, 1975-1995*, édition de David Lapoujade (Paris: Minuit, 2003), p. 127.

(٤) Deleuze, *L'Ile déserte et autres textes, 1953-1974*, p. 28.

(٥) André Compte-Sponville, *Présentations de la Philosophie*, littérature et documents (Paris: Albin Michel, 2000), p. 15.

للمسبقات والأوهام، وللأيديولوجيات. لذلك يعتبر التفلسف عملاً، بل كفاحاً سلاحه العقل وأعداؤه تعبيرات البلاهة، والتعصب والانغلاق، وحلفاؤه مختلف العلوم، وهدفه الحكمة والسعادة. هذا ما جعل أبيقور يعرّف الفلسفة بأنها «نشاط يمنحنا الحياة السعيدة من خلال الخطاب والبرهنة».

لكن هل هناك من معنى، اليوم، للقول بإمكانية العيش بـ «طريقة فلسفية»؟ ألا يتعلق الأمر بحنين إلى ماضٍ غامض أو إلى مشروع عبثي تماماً؟ انطلاقاً من أي نوع من الفهم، أو أي قدر من الجهد، يمكن تحويل «حياة عادية» إلى حياة تهتدي بالنهج الفلسفي؟ وإذا سلّمنا بأن العيش «فلسفياً» يفترض اختيار نمط حياة تتناغم، أو تنسجم، مع الفلسفة، أو مع فلسفة ما، فما هي هذه الفلسفة التي يمكنها أن تؤدي، اليوم، إلى محاولة ترتيب شؤون حياة تهتدي بمبادئها؟

طرح هذا النمط من الأسئلة بصيغ مختلفة عبر تاريخ الفكر الفلسفي منذ سقراط، مروراً بالأبيقورية والرواقية، ونيتشه إلى فوكو، والانفتاحات التي اقترحتها كتابات بيار هادو (Pierre Hadot)[٦]. يتمثل التفلسف، أولاً وقبل أي شيء، بممارسة تنتظم بطريقة عقلانية، حيث يلتقي الحق بالخير بفضل نوع من «التمارين الروحية»، على اعتبار أنها «ممارسة إرادية شخصية تتوخّى تحقيق تغيير الفرد، وتغيير الذات»[٧]، وذلك على عكس ما يمكن أن توحي به صيغة «تمارين روحية» التي قد تفيد أنها تدخلات تعزّز الخطاب الفلسفي، أو ممارسة تكتفي باستكمال النظرية المجرّدة. إنها، على العكس، من ذلك فهم جديد يقضي بالقول إن «الفلسفة، برمّتها، تمرين، سواء كان خطاباً تعليمياً، أو خطاباً داخلياً يوجّه ممارساتنا»[٨]. ومن ثم تتجلى طريقة العيش الفلسفية، عند هادو، ببساطة، في سلوك الفيلسوف في حياته اليومية. وهذا ما تجلى في الفلسفات القديمة التي تكثف، في نظر هادو الإطار المرجعي، بامتياز، لكل من يروم التحرر من كل ممارسة فارغة للفلسفة أو كل ممارسة للفلسفة لا غاية لها. ولعل غوته ونيتشه وفتغنشتاين، أسماء وقعت نصوصاً حديثة عملت على إعادة اكتشاف النماذج القديمة. حصل الأمر نفسه مع البراغماتية والوجودية بتعبيراتها الخاصة.

---

(٦) انظر: Pierre Hadot: *Exercices Spirituels et philosophie antique: Etudes Augustiniennes*, 3ème éd. (Paris: Institut d'études Augustiniennes, 1993), et *La Citadelle intérieure: Introduction aux pensées de Marc Aurèlle* (Paris: Fayard, 1992).

(٧) Pierre Hadot, *La Philosophie comme manière de vivre* (Paris: Albin Michel, 2001), p. 145.

(٨) المصدر نفسه، ص ١٤٥.

يفترض الاقتناع بالبعد المعيش للفلسفة ـ لأن مجرد اللعب بالمفاهيم من دون أن تكون لها انعكاسات على حياتنا عبارة عن اختزال للفلسفة في لعب تأملي ـ الجمع بين النظر والعمل بالضرورة، والانخراط في بناء مقاربة فلسفية تعبّر عن إرادة العيش بشكل مختلف، وذلك بإعادة النظر في رؤيتنا إلى ذاتنا وإلى العالم، واستهداف نوع من الوجود يسترشد بتوجه عقلاني أو مفكَّر فيه بطريقة عقلانية من دون استبعاد الملكات المكونة للكائن من حواس وخيال.

تذكّر العلاقة بين الفلسفة والحياة، أو الفيلسوف والحياة، بالسجال الدائم حول شرعية الفلسفة وهوية الفيلسوف، سواء أتى هذا السجال من موقع التشكيك في جدارتها ـ أي الفلسفة ـ أو خرج من رحم الصراع بين الفلاسفة أنفسهم. وهذا ما حصل حين تفجر الخلاف بين جان بول سارتر وموريس ميرلو بونتي حول إمكان أن تكون فيلسوفاً. بعد تقديم بونتي للدرس الافتتاحي في «الكوليج دوفرانس» سنة ١٩٥٣، كتب سارتر رسالة عنيفة يتنكّر فيها لصفة الفيلسوف، ويدعو فيها إلى تقدير صعوبة قبول فكرة «حياة فلسفية». يكتب سارتر لبونتي بشكل مباشر: «لأنك لست فيلسوفاً يا ميرلو، ولست فيلسوفاً أكثر مني أو من ياسبرز (أو أي فيلسوف آخر)، تكون «فيلسوفاً» حين تموت، وحين يختزلك ما بعد مماتك في بعض الكتب. فنحن في حياتنا لسنا أكثر من رجال يعملون، من بين ما يقومون به، على كتابة مؤلفات فلسفية»[٩]. انطلق رد ميرلو بونتي من اعتبار أن «للفلسفة موقفاً من العالم، وأنها ليست عزوفاً عنه، وليست، أبداً، خاصة بالفيلسوف المحترف، لأنه يظهر خارج كتبه»[١٠].

مفارقة مثيرة أن يعبّر فيلسوف وجودي عن التبرُّم من هوية الفيلسوف، واستبعاد فكرة الاهتداء بالفلسفة في الحياة، وهو الذي ترجم فلسفته إلى مواقف في الوجود، وإلى أخلاق تدعو إلى الحرية والحياة.

كيف يمكن، إذن، أن تمارس حياة مختلفة، اليوم، مفكَّر فيها انطلاقاً من الفلسفة وعلى هدي منها؟ يفترض هذا السؤال إبراز بعض المواصفات العامة التي بقدر ما تستلهم روح الفلاسفة القدماء، فهي تسترشد ببعض نصوص الفلاسفة المحدثين والمعاصرين. ويمكن أن تتقدم هذه الحياة، بلا شك، في سياق البحث الدائم عن تحسين

(٩) رسالة سارتر منشورة، في: Maurice Merleau Ponty, *Parcours deux: 1951-1961* (Paris: Verder, 2000), p. 135.

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٥٠.

شروطها وتجويدها بالقياس على ما يتغيّاه الفكر الحيّ، اليقظ، الذي يختزن ما يكفي من عناصر التشجيع على تقوية الإنسان، وجعله يسمو على أشكال الانحطاط، والاستلاب، والاستبلاد، والاستعباد، وذلك بالاستحضار المستمر والملحّ للإحساس بمتعة الوجود، وفضيلة استقبال الآخر، واستبعاد المسبقات، واستدعاء الفضول المعرفي، والرؤية النقدية إلى كل ما يتقدم باعتباره سلطة، واحتقار الدناءة والخسّة، واللاتسامح، والظلم، أي العمل على إعطاء شكل أكثر قرباً لما هو مفكَّر فيه، والإلحاح على توافر قدر من الانسجام مع الذات والآخرين في الأفعال، وفي ما بين الأفكار والأفعال(١١). وهكذا تتطلب عملية حل رموز العالم، بداهة، «الانفكاك مما هو معتاد، كما أن التطلع إلى الحقيقة يفرض نوعاً من الخصام مع الآراء الرائجة، في حين أن القبض على أعماق الوجود الإنساني يستلزم الحفر تحت سطحه»(١٢).

وهكذا لم يعُد السؤال يتمثل بمعرفة كيفية اتباع مبادئ فلسفية، او تطبيقها، بقدر ما يظهر في تبنّي موقف يضع الفلسفة في حالة الفعل بموجب المطلب الذي يُحول التفلسف إلى طريقة عامة للعمل والممارسة، والنظر إلى الحياة، هنا والآن، وليس انتظار حياة ستأتي. لذلك يُنبّه أبيقور: «أنت، الذي لا تنتمي إلى الغد، ترجئ الفرح، لكن الحياة تفنى بسبب الآجل. وكل واحد منا يموت، كلما حرم نفسه من اللذة»(١٣).

يتطلع كل كائن إلى ما هو أفضل. وفي الوقت الذي ترجئ ديانات الخلاص الأفضل إلى عالم آخر، وإلى ما بعد الموت، باعتباره موضوعاً إيمانياً محضاً، يدعو الفعل الفلسفي إلى زرع هذا الأفضل في حدود الوجود المعيش، وجعل النشاط الفلسفي قادراً على تحقيق هذا الأفضل بالفعل.

أن ينخرط المرء في اختيار حياة بشكل مختلف، وأن يعيد النظر في رؤيته إلى ذاته وإلى العالم، وأن يتشوّف إلى حالة من الوجود موجهة ومفكَّر فيها بشكل عقلاني؛ يتقاطع ذلك، بالضرورة، مع الأسئلة الملحّة للسياسة، التي نجد أنفسنا في مواجهتها بصفة فردية أو جماعية. حتى وإن لم ننظر، اليوم، إلى «الحياة الفلسفية» على طريقة القدماء في عملية إتقان «الحكمة»، فإن فكرة تغيير الذات أو تحسين شروطها و«استكمالها»، مرتبطة بنوع

(١١) Jean François Balaudé, «Vivre Philosophiquement aujourd'hui,» *Cahiers Philosophiques*, no. 120 (décembre 2009).

(١٢) Pierre Bouretz, *Qu'appelle-t-on philosopher?* (Paris: Gallimard, 2006), p. 319.

(١٣) Epicure, *Lettres, Maximes, sentences*, traduction de Jean François Balaudé, Sentence Vaticane; 14 (Paris: Le Livre de Poche, 1994), p. 21.

من الصدق، ومن الكلام المنتج لمعنى داخل سياق يستدعي إعادة مساءلة قضية الحدود في صيغ متجدّدة بالضرورة.

غير أن مسألة معنى تغيير الذات تبقى قائمة. هل يتعلق الأمر بانطواء على الذات، وبانسحاب من الحياة الاجتماعية، أم برفض المشاركة في المجال السياسي؟ قد تقودنا هذه الأسئلة إلى تصور الفلسفة باعتبارها ترجمة لنوع من جمالية الوجود. والقول إن كل واحد يمكنه «بناء حياته الخاصة». غير أنه من الممكن، اهتداءً بما قام به ميشال فوكو، التفريق بين جمالية الوجود وبين مجرد الاهتمام النرجسي بما هو جميل في وجودك، إذ ليس من الممكن تجنّب الانتباه إلى العلاقة بين الوجود ومعيارٍ ما للحقيقة يستدعي التحديد والمعالجة.

ومن منظور آخر، ليس «بناء الحياة الخاصة» عملية جمالية فقط، وإنما هي فعل سياسي أيضاً. ولعل إعادة تعريف الفلسفة باعتبارها بحثاً عن الحيوية الكامنة في الأفكار والأجساد، والأشياء، والآخرين، معناه تعزيز استقلال الفكر الذي يؤسس لحرية الكلام والفعل، ولا سيَّما أن السياق الدولي تسيطر عليه أشكال من الضجيج، ومن الاستلاب، ومن المنع المُقنَّع. فالفيلسوف هو ذلك المفكر الذي يدعو الإنسان إلى تثبيث استقلاله الفكري إزاء الأنماط الجديدة من الامتثالية الناتجة من النزعة الشكية السائدة، ومن استراتيجيات السيطرة على العقول والأرواح بسبب الاجتياح اللامحدود للسمعي - البصري، ومظاهر العبودية الطوعية التي تقترحها، بإغراء استثنائي، تقنيات التواصل الجديدة.

لا يكفّ سؤال الذات عن فرض نفسه. وليس رهانه فلسفياً فحسب، وإنما هو رهان عملي. وتُظهِر تجليات الحياة المعاصرة أننا بحاجة إلى استعادة ذواتنا، بالتخلص من تفاصيل الأنا المستلبة داخل الأشكال المتنوعة للامتثالية، والتحرر من العادات المقررة، والجهر بثقة في الذات متجددة قادرة على خلخلة العلاقات بين الناس داخل المجتمع، سواء كان المجتمع هذا ديمقراطياً، أو في طور الخروج من التسلطية والاستبداد.

تمثل أنماط العيش رهاناً أخلاقياً وسياسياً حاسماً، اليوم، ولأن فرضية تغييرها قائمة في كل لحظة، في اتجاه البساطة والاعتدال، يبدو أن مقاربة فلسفية تسائل هذه الأنماط تستدعي اهتمامنا، ولا سيَّما أن بناء الحقيقة في العلوم الوضعية، أو الانشغال

الديني بخلاص الأرواح، لا يسعفاننا في التفكير، أو اتخاذ القرار المناسب للاستجابة لهذا الانتظار.

أن نجعل من الفلسفة طريقة في العيش، لا يفترض أي إلزام يهم الوجود، ولكن يستدعي تساؤلاً عن مفهوم الاستعمال (Usage)، واستعمال الذات، والعالم. لقد أعاد ميشال فوكو الاعتبار إلى مسألة الاستعمال، وقد اندرج بذلك في مرجعية كانطية. ففكرة استعمال الذات لا تختلط مع فكرة تغيير الذات، لأن حريتنا تتجلى في قدرتنا على نسج علاقات جديدة بالمعايير التي تحيط بنا، حتى ولو كانت عملية النسج قاسية. وما دامت أنماط الاستعمال هي أيضاً جماعية ومشتركة مع الآخرين، فإن الحياة الفلسفية لا يمكن أن تتخذ شكل انطواء على الذات بقدر ما تؤدي، على العكس من ذلك، إلى التزام ملموس بالنضالات السياسية داخل المجتمع.

ثانياً: الديمقراطية، حدود التمثيل وضرورات تجديد التفكير في آلياتها

كان ثيوسيديد (Thucydide) (٤٦٠ ـ ٣٩٥ قبل الميلاد) ـ على لسان بيريكليس (Periclès) (٤٩٥ ـ ٤٢٩ قبل الميلاد) ـ من بين الأوائل الذين عرَّفوا الديمقراطية في كتابه الشهير حرب بيلوبونيز، حيث قال: «يقترح نظامنا نموذجاً لقوانين الآخرين، ونحن، أنفسنا، أمثلة أكثر مما نحن مقلّدون، ما دامت الأشياء لا تتوقف على العدد القليل، وإنما على الأغلبية، فإن هذا هو ما نسميه الديمقراطية. هل يتعلق الأمر بما يعود إلى كل واحد منا؟ يضع القانون، من جهته، النصيب المتساوي للمعالجة الشاملة لخلافات الناس الخاصة. أما بخصوص الألقاب، فإننا إذا تميّزنا في مجال ما وبلغنا المجد، فإن الأمر لا يعود إلى الانتماء إلى فئة ما، وإنما يرجع إلى الاستحقاق. وعلى العكس من ذلك، لا يمكن للفقر أن يمنع إنساناً بسبب غموض وضعه من تقديم خدمة للدولة، إذا كان قادراً على ذلك»[١٤].

يكثف النصّ، على بساطته الظاهرة، أهم مقوّمات ما ننعته بالديمقراطية؛ إنها، **أولاً**، قضية «الأغلبية»؛ وهي تقوم، **ثانياً**، بتوفير فرص متكافئة؛ وهي تحترم، **ثالثاً**، شرط الاستحقاق؛ كما لا يمكن، **رابعاً**، اعتبار الفقر عامل تمييز سياسياً. قد يلاحظ غياب أية

(١٤) Albert Thucydide, *Guerre du Péloponnèse II 37* (Paris: Robert Laffont, 1990).

إشارة مباشرة إلى الحرية، لكن القراءة المتأنية للمقاييس المؤسسة للديمقراطية تظهر الحضور الكبير للحرية. المهم أن يطبق القانون على الجميع بشكل متساوٍ، وليس قياساً على معيار امتلاك الثروة أو النفوذ، على قاعدة أن الناس سواسية أمامه.

من جهة أخرى، معروف عن أفلاطون في **جمهوريته**، تحفّظه عن فكرة الديمقراطية بوصفها نظاماً للحرية من دون إكراهات، أو نظاماً يحلو لكل واحد، حسب هواه، أن يأخذ ما يؤاتيه من «بازار الدساتير»[١٥]. إذا كان الشعب عند بيركليس هو ما هو، وعلينا أن نأخذه كما هو، وأن تعطى للجميع الفرص المتكافئة، فأفلاطون لا يحتمل موقفاً مثل هذا. أما أرسطو، فله تحليل يختلف عن أفلاطون، لأنه يرى أن «حكومة الشعب» تميل، بشكل طبيعي، إلى المغالاة، ودعا إلى نظام «بوليتيا» (Politeia) أو «جمهورية معتدلة»[١٦]، تستلهم بعض قواعدها من الدساتير الديمقراطية، وتكون قادرة على توفير شروط نقاش منتظم يحفظ مصالح الجماعات والأفراد، وعلى بلورة إجماع «نفعي» يميل إلى المواقف الوسطى. وبهذا ينظر إلى السياسة نظرة متحركة. فعن سؤال كيف تستقيم الديمقراطية؟ يجيب بأنها نتاج عملية تصوغها الأجيال والانحلال، أو الفساد (La Corruption)؛ أي أنها ولادة لأنظمة متعاقبة ونهاية لها؛ من الملكية، الجمهورية، الأوليغارشية إلى الطغيان. وأن الديمقراطية مهددة دائماً، وبشكل طبيعي، وأن حجم «المدن» (Les Cites) يزداد كبراً، كما تتكاثر أعداد الشعب (Démos). تمنح هذه العوامل امتيازاً للديمقراطية. لكن ما هي الأسباب التي يمكن أن تقضي عليها؟ يرى أرسطو في جوابه: «أن على الصديق الحقيقي للشعب أن يحرص على أن لا تكون الأغلبية في الفقر، لأن تفاقم العوز والفاقة هو أحد أسباب تدهور الديمقراطيات. يتعين علينا، إذن، القيام بكل ما هو متاح لنا لجعل الرخاء مستداماً»[١٧].

تبدو العودة إلى نصوص الفلاسفة الإغريق نوعاً من الترف، لأن السياسة العصرية أنتجت نماذج تنظيمية وتمثيلية بعيدة، تماماً، عمّا فكر فيه الفلاسفة القدماء. ولا شك في أن نصوص هؤلاء لا تزال تملك قوة يصعب استبعادها عند التفكير في مسألة الديمقراطية[١٨]، غير أن تطورات الممارسة السياسية أعطت الديمقراطية ترجمات

---

(١٥) R. Baccou Platon, *La République* (Paris: Garnier-Flammarion, 1966), p. 558.

(١٦) Aristote, *La Politique*, Biblio Textes Philosophiques (Paris: Librairie Philosophique Vrin, 1995), p. 1296.

(١٧) المصدر نفسه، ص ١٣٢٠.

(١٨) يرى هابرماس أن الأسئلة والقضايا التي طرحها القدماء تبقى، بشكل ما، «خالدة» لكن بعد هيغل، لا يبدو أنه ما زال من الممكن التفكير انطلاقاً من أفلاطون، وأرسطو وأتباعهما. انظر: Jürgen Habermas, «Etre =

مختلفةً على الصعد المؤسسية والعملية؛ ذلك أن نظام «التمثيل» (La Representation) يتماهى مع «المسلسل الانتخابي»، وينظر إليه الرأي العام باعتباره المقياس الحاسم للديمقراطية، حتى وإن لم يكن وحده كافياً بشكل مطلق. ويُعبر الانتخاب عن جوهر الديمقراطية؛ أن تكون للناس إمكانية التصويت أم لا، أن تتاح لهم فرصة الاختيار بين مرشحين، أو يصوتوا بأوراق بيض، أو أن لا يشاركوا نهائياً في العملية الانتخابية التي يتمخض عنها ممثلون.

هذا كله يحصل، لكن هل يمكن أن يتماهى التمثيل مع المسلسل الانتخابي؟ سؤال ملغوم ومشروع، لأنه يمكن لمبدأ التمثيل أن يتعرض للطعن باسم الديمقراطية نفسها لضمان استمرارها. هنا «تفترق مشروعية السلطة عن شرعيتها، وتفتقد التمثيلية سندها المتمثل بالتفويض (Délégation)؛ فقد نجد تعليلات سياسية أو قانونية متنوعة، تستشهد بظروف التصويت أو تقلبات التاريخ للطعن في أساس العملية، وادعاء أن الهيئة التمثيلية للشعب، أو للأمة، لا تجسد الإرادة العامة، وأن الشعب، أي الجانب العددي والكمّي مخطئ، وأن إرادة الجميع لا تعني الإرادة العامة ولا تجسدها»[١٩]، أي أن الانتخاب أو التفويض ليس هو الأساس الوحيد للتمثيل، وأن الإرادة العامة يمكن أن يجسدها فاعل غير منتخب. وهذا موقف قد يضطر إلى اللجوء إليه حتى الديمقراطيون أنفسهم، أي أن الأمر يتضمن اعترافاً مسبقاً بالطابع غير المباشر للديمقراطية، كما يمكن لهذا الموقف أن يكون مبرراً للانزلاقات المؤدية إلى الاستبداد والتسلط.

فإذا كان الشعب سيداً على مقدّراته، فإن سيادته لا يمكن أن تمارس إلا بواسطة «ممثلين» يعبّرون عن هذه السيادة باسمه، كيفما كان موقع هؤلاء الممثلين، إذ إنه خارج المناقشة حول المشروعية والشرعية الانتخابية للتمثيل، يطرح سؤالاً عن فكرة التمثيل ذاتها، ودورها وأهميتها في تعريف الديمقراطية. إن مفاهيم أخرى لها أهميتها القصوى في بعض الأنظمة السياسية، من قبيل أن الإرادة العامة التي تؤسس لسيادة القانون هي إرادة الأغلبية، أو أن المصلحة العامة تتمثل بالدولة التي تحيل على مشروعية الأغلبية، أو حقوق الأقليات، أو مؤسسات تراقب دستورية القوانين... إلخ، أو أن

= Résolument moderne,» dans: Jacques Message, Joël Roman et Etienne Tassin, *Autrement no. 102 : À quoi pensent les philosophes*, Interrogations contemporaines (Paris: Autrement, 1988).

(١٩) Françoise Collin, «L'Urne est-elles funéraire?: Autonomie et hétéronomie,» dans: *Démocratie et Représentation*, sous la responsabilité de Michèle Riot-Sarcey (Paris: Kimé, 1995), p. 46.

تجد «الديمقراطية التمثيلية» نفسها محدودة بمنطق المصالح الخاصة أو توازن القوى، والعلاقات الاجتماعية.

لذلك ليس من المستغرب، أحياناً، أن يلاحظ أن التمثيل السياسي (أو الممثلين السياسيين) تحوم حوله شبهات، ويُتهم بتبرير مصالح كبرى، أو بالتواطؤ مع قوى اجتماعية لا تخدم بالضرورة انتظارات من وضعوا الثقة فيهم. وهذا ما يبرر للبعض القول إن الديمقراطية التمثيلية لا تشتغل، في الواقع، إلا في فترات محدودة، أو أنها تواجه، باستمرار صعوبات تضطر فيها إلى إدخال تعديلات، أو حتى التراجع عن منطلقات البرامج التي بفضلها حصل الانتخاب، وخصوصاً حين يتدخل العامل الاقتصادي في فرض منطقه على الاختيارات السياسية؛ وهذه من مفارقات الديمقراطية.

من ناحية ثانية تجد المساواة الاجتماعية للأفراد ترجمتها السياسية في الاقتراع العام. ويعتبر كل مشارك فيه أن صوته أو رأيه يمكن أن يساهم في التأثير في قرارات الدولة ومقدراتها. غير أن صوته يصبح غفلاً، بل ويلغى في مسلسل احتساب الأصوات، إذ يمكن أن يغدو عنصراً في تحويل منطق الأغلبية إلى استبداد مُقنّع، على اعتبار أن الأغلبية، دائماً، على حق سياسياً، والأقلية ليس لها ذلك. العدد الأكبر هو سيد القرار ديمقراطياً من الناحية الحسابية. والفرد الذي يريد أن يتميز ليس له من خيار آخر سوى الاختفاء أو الذوبان في سلطة ساهم في خلقها، لكنها أصبحت أكبر منه، بل وقد تواجهه وتفرض عليه ضغوطاً في بعض الحالات. هكذا **يمكن للمساواة أن تلغي الحرية**، كما أن التطبيق المساواتي لمبدأ المساواة يمكن أن يتمخّض عن محو لتنوع الأفكار وتضييق على الأصوات المتفرّدة.

هذا ما أدى ببعض المفكّرين إلى التبرّم من منطق الأغلبية، ومن صعود ما يسمى «الجماهير». وقد عبّر عن هذا الموقف جوزي أورتيغا إي غاسيت في كتابه **تمرد الجماهير**[٢٠]، الذي نشره في إسبانيا سنة ١٩٣٠. ينتقد هذا المؤلف بروز الجماهير في المجال العمومي؛ ففي نظره يكفي أن يتعادل صوت مع أي صوت آخر، في إطار التمثيل السياسي ليفتح النقاش العمومي للجميع، مع ضمان حرية أخذ الكلمة. يمثل هذا الأمر، في نظر غاسيت، تعبيراً عن انحطاط ثقافي وانحلال أخلاقي. فهذه العملية

(٢٠) José Ortega Y Gasset, *La Révolte des masses*, traduit de l'espagnol par Louis Parrot et Delphine Valentin; préface de José-Luis Goyena, bibliothèque classique de la liberté (Paris: Belles Lettres, 2010).

السياسية، المقترنة بنمو اقتصادي، وديمغرافي وتقني غير مسبوق في تاريخ الغرب، أنتجت، في رأيه، شكلاً جديداً للإنسانية، يتمثل بما يسميه «الإنسان ـ الجماهير»، بوصفه «كائناً متوحشاً»، يملك ثقة زائدة في ذاته، إن لم تكن مَرَضية، ولكنه عاجز عن احترام أي مبدأ سامٍ، أو عن اعتبار أية حقيقة. لذلك لا تتلاءم الديمقراطية، عنده، مع الثقافة السامية والأخلاق القويمة، التي يتعين الرجوع إليها أثناء المناقشة أو في حالة الخلاف والخصام.

فالقول إن الديمقراطية تتأسس على سيادة الشعب، وليس على أية حقيقة متعالية، معناه أن مقاييس الخطأ والصواب، الجمال والقبح، الخير والشر، يجب أن تخضع لـ «التوافق الديمقراطي»، وليس لقواعد معيارية سامية. ومن ثمَّ فـ «الثقافة العليا» لا يمكنها أن تجعل من المجال العمومي مجال استقبالها الرئيسي، وإنما على ممثليها الاكتفاء بالدوائر الضيقة والمتخصّصة. ليس عنف الدولة الذي يمكن أن تمارسه على أصحاب الأفكار المنشقة أو المارقة، هو المشكلة، بل القهر الذي يقوم به «الإنسان ـ الجماهير» ضد الأقليات «الذكية» الحاملة لشروط الاستحقاق، من منطلق اعتباره قوة تملك شرعية إنتاج وإعادة إنتاج الأفكار والنماذج، ومختلف أشكال الفرجة.

قد يؤدي التبرّم من هيمنة الأغلبية، وإدانة الانحرافات المفترضة والواقعية للديمقراطية، ببعض المثقفين إلى اتخاذ مواقف حدّية من الآليات المنتجة للإجماع، الذي يتأسس عليه النظام الديمقراطي. وقد يعبّر البعض في نقده، عن حنين إلى مجال عمومي مراقب من طرف سلط رمزية متعالية، أو يكون نتاج تأمل نقدي لما يسميه إدغار موران «التيه الديمقراطي»[٢١]، بسبب التراجع، بل وأشكال النقص التي بدأت تظهر على طرق اشتغال المؤسسات التمثيلية. يعزو موران ذلك إلى ظاهرتين اثنتين: تتجلى **الأولى** في اتساع دائرة تدخل التقنيين والخبراء، إذ كلما استُدعيت «معرفة» التكنوقراط، استُبعدت «إرادة المواطنين» من مسلسل القرار؛ وأما **الثانية** فتتمثل بتقلص مجال تدخل الفاعل السياسي لصالح الفاعل الاقتصادي بدعوى الالتزام باشتراطات السوق، وضمان النمو، والزيادة في الدخل القومي. هذا فضلاً عن أن المجتمعات التي تنهج الخيارات الليبرالية تعطي الامتياز للفرد والفردانية على

(٢١) Edgar Morin, «La Démocratie: Que faire?,» *Cahiers de l'Europe*, no. 2 (printemps - été 1997), p. 12.

حساب أشكال التضامن؛ التي بدأت جميعها تتفكك وتندثر يوماً بعد يوم، ابتداءً من الأنماط التقليدية للتضامن في القرى والأحياء، والعائلات إلى تعبيرات التضامن المرتبطة بالقضايا الإنسانية[٢٢].

يترتب على الطغيان المتنامي لأدوار التقنيين والاقتصاديين على مقدرات القرار السياسي نوع مما يسميه موران «تدهور حس المسؤولية» الذي إذا أضيف إلى تفكك التضامن، والضعف الظاهر على المنظمات الحزبية، تتراجع القيم الأخلاقية «الإيجابية»، وتتهمش السلوكات المدنية. وهو ما يؤدي إلى تعبيرات ما ينعته موران بـ «اللايقين الديمقراطي». بل إن العالم يشهد، الآن، حسب البعض، انهيار «التفاؤل التاريخي»[٢٣]، أي أنه في الوقت الذي فتحت فيه فلسفة الأنوار، والثورة الفرنسية، في أواخر القرن الثامن عشر، مرحلة جديدة في التاريخ السياسي، امتدت قرنين من الزمان، يبدو أن هذه المرحلة استنفدت إمكاناتها في ما يتعلق بالدولة والديمقراطية.

هكذا يبدو أن «علم» السياسة لم يتمكّن بعد من إيجاد قانون أساسي يوجّهه ويضبط قواعده، نظراً إلى كونه يعبّر عن عالم متناقض بين النظام والنزاع. لقد انتهل من أساليب الاقتصاد، ومناهج علم الاجتماع، لوضع «نظرية مؤسسية» للسياسة تستطيع اقتراح بعض قواعد اللعب القادرة على خلق نوع من التوازن في المصالح، أو من الاستقرار. لذلك برزت فكرة التوافق بين جماعات مختلفة لا تملك وسائل إفناء بعضها بعضاً، ولا سيَّما أن السياسة ليست تعبيراً عن الخير المطلق، ولا هي تتحرك خدمة لمن يدّعي تجسيد قيمه. إنها تسعى، في حركيتها التاريخية، للحفاظ على الهدنة الاجتماعية، ومحاصرة بؤر التوتر، وإنتاج عناصر التفاهم والتوافق[٢٤].

يأتي الفعل السياسي، الحامل لإرادة الإصلاح، للعمل على «ترتيب» قواعد اللعب، والتوافق على أساليب تسيير المؤسسات، في مناخ من التراضي، قصد الحفاظ على النظام ومراعاة توازن المصالح. وهذا ما يحصل في أكثر الأنظمة الديمقراطية. أما الموقف المكيافيلّي، فإنه يلحّ على التحكم في السلطة، بأي ثمن كان، بالاتكاء على مرجعيات رمزية تجعل من الفاعل السياسي ماسكاً بأمور السياسة باسم الماضي، أو القوة، أو باسم نظام قيمي ـ أخلاقي.

---

(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٣.

(٢٣) Alain Minc, *L'Ivresse démocratique* (Paris: Gallimard, 1995), p. 9.

(٢٤) John Rawls, *Justice et Démocratie* (Paris: Seuil, 1998), p. 243.

إن عالَم السياسة، بقدر ما هو عالم النزاعات والمواجهات التي تستعصي على الحل أحياناً، هو ـ أيضاً ـ عالَم الحكم والنظام، الأمر الذي يجعل منه موضوعاً متناقضاً دوماً، إذ لا وجود لمبدأ توحيدي يؤلف بين النزوع المُولد للصراع، وإرادة الضبط والتحكم. أما الإصلاح (Réforme)، فيستند إلى فكرة الإرادة والمشروع، على اعتبار أن فعل الإصلاح يُعبّر عن نشاط إرادي يُستدعى لمنع الاختلال بين النظام واللانظام، أو لتجنب الفوضى.

إذا كانت الدولة عبارة عن مجموعة أجهزة، حسب ما قال بذلك الفيلسوف لوي ألتوسير، فيها ما يسخّر لأداء وظائف المراقبة والردع والعنف (مثل الجيش، والشرطة، والقضاء، والسجون... إلخ)، وما يختص بالدعاية والتعبئة والتوجيه والترويض (مثل نظام التعليم، والإعلام، والمؤسسات الدينية، والأحزاب... إلخ)، فإن الدولة، إضافة إلى هدفها وتطورها ووظيفتها[٢٥]، تتقوى بفضل إقامة مؤسسات عصرية تكثف، بطرق مختلفة، العقلانية الاجتماعية، وتقيم أجهزة «بيروقراطية» تسعفها في التحكم في المكان والإنسان. من جهة ثانية، يتمفصل التمثيل، باعتباره علاقة اجتماعية، مع مبدأ السيادة، الذي تجسده الدولة بما هي، حسب ماكس فيبر، الجهة التي تحتكر العنف الشرعي. غير أن الدولة، فضلاً عن حيازتها هذه الوظيفة، تختزن عنفاً أسمى ومتداخلاً مع أشكال العنف غير المنظم، والمشتّت داخل العلاقات بين الأفراد والجماعات. عنف الدولة يُحرم، يُرخص، وأحياناً يُغذي، بل كثيراً ما يضبط التعبيرات المتنوعة للعنف، وذلك لضمان هيبة الدولة، أو لمنع الانعكاسات التدميرية للعنف غير المراقب. وبالتالي لا يتعين النظر إلى عنف الدولة باعتباره ممارسة خالصة للقوة، لأنه يمكن أن يكون عامل توحيد ينظم الحياة الجماعية ويؤمن السلم الأهلي، كما يضمن استمرار أمَّة ما في الوجود.

تتمثل سلطة الدولة بقدرتها على الحكم والتحكم، وذلك مهما كانت طبيعة الدولة: ديمقراطية، شمولية، قمعية... إلخ، لأن المهم هو الخيارات الكبرى التي تقوم

---

(٢٥) يرى عبد الله العروي أن كلّ «تفكير حول الدولة يدور على محاور ثلاثة: الهدف، التطور، الوظيفة» ومن ينطلق من هاجس البحث عن «هدف الدولة يسبح في المطلقات ويصرف نظره عن الظروف الزمنية والمكانية، فينظر ويتفلسف، ومن يتساءل عن التطور يصف أطوار الدولة، أي أشكالها المتتابعة: فينطق بمنطق المؤرخين. ومن يتساءل عن وظيفة الدولة يحاول أن يحلل آلياتها بالنظر إلى محيطها الاجتماعي، فيتكلم كلام الاجتماعيات.. إذا ألحقنا بهذه المحاور القانون... الذي سجّل التجربة الفردية الأولية، أمكن لنا أن نقول إن الدولة تدرس حسب أربعة مناهج، القانون، الفلسفة، التاريخ، الاجتماعيات». انظر: عبد الله العروي، **مفهوم الدولة** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨١)، ص ٧.

بها الدولة في علاقاتها بالمجتمع، وبالأهداف التي تتحرك من أجل تحقيقها. والفارق بين الدول يظهر في قدرة كل دولة على الاستجابة لانتظارات مختلف الفئات المكونة للمجتمع، لذلك لكل دولة مساوئها ومحاسنها، والحكم عليها يتحدد حسب الموقع الذي يحتله الشخص، أو الفئة في التراتب الاجتماعي القائم.

ومعلوم أن للكلمات أهمية خاصة في النظام الديمقراطي، منذ اليونان إلى الآن. وقد تتعرض الديمقراطية للتهديد كلما تعرضت دلالات الألفاظ للفساد والتشويه. لهذا يحرص الديمقراطيون، دوماً، على الدفاع عن المعاني الجوهرية للكلمات، بمقتضى الوعي بأن التنازل عنها يتضمن تخلياً عن ماهيتها، وقبولاً بتحويلها إلى ديمقراطية شكلية، لا روح فيها ولا حياة، حتى إن جورج بيرنانوس لاحظ أن «كلمة ديمقراطية استعملت إلى درجة فقدت فيها كل دلالة، بل إنها الكلمة، بلا ريب، الأكثر إذلالاً في كل اللغات»[٢٦]. غير أن المهتم بدلالات الألفاظ ـ في الديمقراطية ـ ليس ديمقراطياً بالضرورة، لأن أساس الديمقراطية، فضلاً عن أبعادها الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، والثقافية، يتمثل بالشفافية، والإعلام، والاستشارة، وأخذ الكلمة بحرية، وبعبارة أخرى ممارسة حرية النقد.

يبدو مما يقدم أن ثمة التباساً كبيراً بين الديمقراطية والليبرالية السياسية. وإذا كانت هذه الأخيرة عبارة عن نظام سياسي يضمن إجراء انتخابات «حرة ونزيهة»، ويفترض دولة للحق يفصل فيها بين السلطات، ويحمي الحريات الأساسية، فإن جماع هذه الشروط، في واقع الأمر، يحيل على «الليبرالية الدستورية» التي ربما لا تعبّر عن الخيار الديمقراطي الذي يستدعي مراعاة حقوق تشمل الأبعاد الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. لذلك نلاحظ ازدهاراً للخطاب الليبرالي ذي النزعة الدستورية، وتراجعاً للديمقراطية، حتى في داخل بعض البلدان الديمقراطية، وفي بلدان أخرى لا تزال تتطلع إلى استنبات بعض مقوّماتها.

لا شك في أن هناك مصادر متعددة ومتنوعة للثقافة الديمقراطية، وذاكرة تعددية للديمقراطية يصعب، في ضوئها، فرض نموذج جاهز، لكن أسئلة حقيقية بدأت تفرض ذاتها حول التمثيلية والحقوق، والرأي العام، أو على صعيد التحكّم في الصراعات، واقتراح أساليب جديدة لتدبير قواعد العقد الاجتماعي. فالديمقراطية، في نظر

---

(٢٦) Georges Bernanos, *La Liberté pour quoi faire?*, Folio essais (Paris: Folio, 1995).

أوليفييه مونغان، ليست مكسباً نهائياً لأي كان، لأن الديمقراطيين هم الفاعلون الحقيقيون للديمقراطية، شريطة عدم السقوط في اعتبارها مجرد واجهة لحماية رأس المال والتقنية، أو لتبرير الأوتوقراطية والتقليد؛ فمظاهر اللامساواة التي تظهر علاماتها الجديدة، لا تتمثل بالاقتصاد والاجتماع فحسب، بل بالتفاوت في المشاركة والاقتدار أيضاً(٢٧).

وإذا كان النظام الديمقراطي يتجلى في مجموع القواعد والقوانين والمؤسسات المعبرة عن إرادات جماعية، فإن دور التقنيات والتقنيين بدأ يطرح أكثر من سؤال في تدبير النظام الديمقراطي، ولا سيَّما أن عقلانية جديدة بدأت تتكون بطريقة تتنافى مع مبدأ التمثيل، وتكشف عن التباين الواقعي الصارخ بين الخطاب التقني وعيش الناس. صحيح أنه لا وجود للحقيقة في الديمقراطية؛ فهي بقدر ما تنظم المجال العمومي، تساهم، كذلك، في تفكيك الحقل السياسي وما يحمله من صراعات. وتخلق اللعبة الديمقراطية مجموعة من الممكنات من دون أن تعرف ما الممكن القابل للتحقيق بالضرورة، إذ ليست هناك قواعد مطلقة في هذا الشأن، لأن هناك حالات تتوقف فيها المناقشة، ويتأزم فيها الخطاب السياسي، ولا سيَّما أن السياسة لا تستجيب دائماً لما هو عقلاني.

هكذا غدت اختلالات النظام التمثيلي موضوع قلق عدد من المشتغلين في السياسة أو الذين يتأملون تحولاتها. تشتغل الديمقراطية بالصراع وبالتوتر وبالنقاش الدائم حول مبادئ تأسيسية يصعب ملاءمتها لتطورات الواقع، من قبيل الاستحقاق، ومطالب الإنصات والقرب، والأغلبية ومنطق الدولة، والوفاء للالتزامات، وتطور المساطر الحادة من مجالات تدخل السلطة... إلخ. ويبدو أن التفكير، أمام ما يحصل من تبدلات، مُطالب بالذهاب إلى أبعد من الاقتصار على الإجراءات الانتخابية التمثيلية. فالوضع الاقتصادي والاجتماعي الموسوم بالأزمة يستدعي إعادة النظر في أنماط التنظيم والضبط التي تنهجها الدول، بل يستوجب بالأساس، اقتراح فهم جديد لما يشكل «الروابط الاجتماعية» المؤسسة للجماعة الوطنية. فتراجع الثقة في المؤسسات والكفر بالسياسة، وتفكك أشكال التضامن، يطرح أسئلة مقلقة على الفاعل السياسي كما على الذين يتخذون من السياسة موضوعاً للتفكير.

لا يتعلق الأمر، حسب بيير روزانفالون، بعطب وقع في آليات اشتغال المؤسسات يمكن للفاعلين إعادة ترميمه قصد استعادة عملها العادي، وإنما يتعين التفكير في ما

(٢٧) Olivier Mongin, «La Révolution libérale et ses avatars,» *Esprit* (October 1998), p. 67.

يجري، بطريقة جذرية، لإحداث «تغيير كبير» في المؤسسات. ومعنى هذا أن طوراً جديداً يجب أن ينفتح في حياة الديمقراطيات، كما حصل مع الاقتراع العام في القرن التاسع عشر، مع الدولة الراعية في القرن العشرين، وذلك بتوسيع قاعدة الديمقراطية ومنحها أبعاداً ومعاني جديدة.

لقد أبان النظام التمثيلي عن حدوده، كائنة ما كانت شرعيته ومستنداته القانونية والمؤسسية. يأتي على رأس هذه الحدود ما يسمّى «منسيّو التمثيل»، إما نتيجة العزوف، أو اللامبالاة، أو الوجود خارج دوائر المشاركة والاهتمام بالعمليات الانتخابية. قد يسعى النظام التمثيلي لتحسين أدائه بتغيير نظام الاقتراع، أو سن قوانين تلزم مواطني البلد بالتصويت، أو إدخال نظام الكوتا لصالح النساء أو الشباب. لكن هذه الإجراءات جميعها غير كافية، في نظر روزانفالون. لذلك يتعين ابتكار «أشكال غير انتخابية للتمثيل»، من قبيل مجالس وهيئات الضبط، والسلطات الإدارية المستقلة. لا مناص من الإقرار بالتغيرات الحاصلة على «المثال الديمقراطي»، خصوصاً على صعيد العلاقات بين الحاكمين والمحكومين، التي كثيراً ما تولد مشاعر الحرمان، أو الإحباط، كلما حصل الانتقال من اللحظة الانتخابية إلى المسؤولية الحكومية. لهذا يبدو «من المستعجل الانكباب على البدء في إقامة تعبير لديمقراطية التملك (Appropriation) تختلف في آلياتها، تماماً، عن ديمقراطية التماهي (Identification). وتتمثل بتصحيح، وتعويض وتنظيم الفصل بين الحاكمين والمحكومين بطريقة تسمح للمحكومين بإمكانية مراقبة وتوجيه السلطة اعتماداً على نمط مختلف عن ذلك الذي تضمنه آلية التفويض أو الانتداب»[٢٨].

تفترض الديمقراطية المناقشة المستمرة لأسباب فشلها وعوامل عدم اكتمالها، كما تستدعي الإنصات لما يشكّل مصدر تهديد لمشروعيتها. ومنها ما يسمّيه روزانفالون «الديمقراطية اللاسياسية»[٢٩] التي تعبّر عن نفسها من خلال مواقف بائسة وسلبية يمكن إدراجها في خانة الديمقراطية المضادة.

يتعلق الأمر بإعادة بناء شاملة للديمقراطية، وتحديداً للسياسة وللمعمار المؤسسي، تأخذ من كل الآليات السابقة إيجابياتها. فتعقُّد الديمقراطية لا يكمن في نمط اشتغالها

(٢٨) Pierre Rosanvallon, *La Légitimité démocratique, impartialité, réflexibilité, proximité* (Paris: Seuil, 2008), p. 350.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٣٥٥.

الوظيفي، وإنما في «إعادة إدماج مجموع الإجراءات والمؤسسات السابقة للاقتراع العام التي تنظم تجارب الحرية وتنشغل بالمنفعة العامة، في العالم المعاصر»[٣٠]، سواء كانت السلطات الإدارية المستقلة، أو مؤسسات المراقبة، التي تعزز النظام التمثيلي، وتغني الممارسة الديمقراطية في اتجاه تجذير قيم المصلحة العامة، والمرفق العمومي.

تؤدي متطلبات إعادة بناء الديمقراطية، بالضرورة، إلى إعادة النظر في الحمولة الدلالية والإجرائية للفظة الديمقراطية. فإذا كانت تعتبر «أفضل» ما أنتجته السياسة للتعبير عن الإرادة الحرة والجماعية، فإن تعريفها يبقى، مع ذلك، إشكالياً؛ فكل نظام يفهم «حكم الشعب» بطريقته الخاصة، فهي ديمقراطية «ليبرالية» أو «شعبية»، أو «جمهورية»، أو «راديكالية»، أو «اشتراكية»، أو «مسيحية»، أو «إسلامية»... إلخ. لذلك يصعب «تحديد الخط الفاصل بين الديمقراطية وأمراضها، لأننا نجد أنظمة تختلف في كل شيء تدّعي، أيضاً، البطولة فيها. لم تتوقف كلمة «ديمقراطية» عن الظهور كحل بقدر ما تتقدم باعتبارها مشكلة يتعايش داخلها الجيد والغامض»[٣١]. التحرر من هذه الحيرة، أو كما ينعتها بيير روزانفالون «اللاتحديد»، يفترض النظر إلى الديمقراطية في تعقدها وفهمها بوصفها ذات أبعاد أربعة: **أولاً**، نشاط مدني يتضمن الممارسة الانتخابية والأشكال اليومية للالتزام والانخراط، ومحاصرة مختلف التعبيرات المضادة للديمقراطية؛ **وثانياً**، باعتبارها مؤسسات تنبني على قاعدة الشمولية المؤدية إلى صيَغ مفهومية خاصة بالنظام الديمقراطي؛ وبوصفها، **ثالثاً**، نموذجاً للمجتمع يتأكد فيه ضمان الحقوق الأساسية، وتوسيع دائرة المساواة بين الناس؛ **ورابعاً** وأخيراً، النظر إليها كنمط للحكم[٣٢].

وهكذا، فإن أفضل مقاربة للديمقراطية هي التي تنتبه إلى كل العوامل الإشكالية التي اقترنت بها في صيرورتها وتجاربها المتنوعة، ولكن هي، أيضاً، تلك التي تتضمن كل هذه الأبعاد والأشكال التي تتكامل في ما بينها للحدّ من مظاهر «اللاسياسة»، و«مناهضة السياسة» أو الكفر بها لاقتراح قواعد كفيلة بتعزيز الأبعاد السياسية المتجدّدة للديمقراطية، باعتبارها «نمطاً للتحديد الصراعي لمعايير الانتماء، وإعادة التوزيع التكوينية لمواطنة متقاسَمة»[٣٣].

---

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٣٥٧.
(٣١) المصدر نفسه، ص ٣٥٧.
(٣٢) المصدر نفسه، ص ٣٥٨.
(٣٣) المصدر نفسه، ص ٣٥٩.

يجد التفكير في الديمقراطية بعض مبرّراته في كون الممارسة الإنسانية للديمقراطية تنتج صيغاً تتجدد، باستمرار، للتعبير عن الإرادة الفردية والجماعية، ولأخذ الكلمة، ولمراقبة السلطة، كما يعثر على مسوّغه الحاسم في كون هذا النظام في تدبير الشأن العام يتدخل، بأشكال مختلفة، في أنماط عيش الناس، سواء بالقانون، أو الاقتصاد، والثقافة. هكذا بنت التجارب الإنسانية، خصوصاً في التجارب الديمقراطية المعاصرة، أنماطاً جديدة للتعبير الديمقراطي لمحاصرة «فساد النخب المنتخبة»، من قبيل إنشاء هيئات إدارية مستقلة تؤدي أدوار الضبط وضمان الإنصاف، بل وتتحول، أحياناً، إلى سلط مضادة، تراقب الإنتاج التشريعي (كما هو حال المجالس الدستورية أو مجالس الدولة) أو تراقب صرف المال العام (كما هو الشأن بالنسبة إلى مجالس الحسابات)... إلخ، فضلاً عن تجارب ما ينعت بـ «ديمقراطية المشاركة» التي تستهدف تجاوز اختلالات التداول الانتخابي على السلطة والمسؤولية، أو ما أصبح يفرض ذاته، اليوم، من نمط جديد في التعبير والمشاركة، بل والتأثير في الانتخابات بواسطة الأدوات الرقمية الجديدة[٣٤].

إذا اعتبرنا أن التفلسف لا يمكن اختزاله في مجرد لعب تأملي، وإنما هو انخراط فكري ووجودي لتغيير أحوال الذات، وتحسين ظروف العيش، فإن الديمقراطية لا يمكن قصرُها على السياسيين والشغوفين بالحكم والسلطة، لأنها، أيضاً، تسهم في تغيير الحياة، أو بعض مستوياتها، وتوفير الشروط الكفيلة بالشعور بالمواطنة، وممارسة الحرية.

لا تعبّر هذه الصيغ عن أوهام الفلسفة أو الديمقراطية، وإنما تعكس إرادة فهم الأبعاد الدلالية والوجودية لكل من المجالين، والوقوف عند ما هو مشترك بينهما.

ثالثاً: هل من مشترك بين الفلسفة والديمقراطية؟

لا يمكن أن تكون العلاقة بين الفلسفة والديمقراطية مباشرة، ويصعب تصوّر تسخير الأولى قصد تحقيق الثانية. ومن المعلوم أن مصطلحي الفلسفة والديمقراطية يرجعان إلى الأصل الإغريقي، والوعي باقترانهما في أعلى مراتب النظام التربوي المتخيّل، بل إن الديمقراطية الأثينية لم تتردّد في إعدام سقراط وإسكات صوته. كما أن

(٣٤) Nicolas Vanbremeersch, *De la démocratie numérique*, Mediathèque (Paris: Seuil, 2009).

أفلاطون، وإن أدرج الفلسفة في مدينته الفاضلة، لم يعبّر عن أي ميل إلى الديمقراطية. وبمعنى آخر، فإن التاريخ الثقافي والفكري لا يتطور، بشكل متساوق، مع التاريخ السياسي، إذ إن هناك بلداناً ديمقراطية لا تعير للفلسفة أي اهتمام، ولا تدمجها في نظامها التربوي، أو تستدعيها في حياتها الثقافية، كما هو الشأن بالنسبة إلى الولايات المتحدة الأمريكية. كما نجد، في تاريخ الفكر الفلسفي، فلاسفة كباراً لم يعبّروا عن أي تعاطف مع الديمقراطية. وعلى العكس من ذلك، هناك أنظمة لا تتخذ من الديمقراطية نهجاً في الحكم يسمح بتدريس الفلسفة، ويساعد على نشرها والتعريف بنصوصها. وبمعنى آخر، إن العلاقة بين الفلسفة والديمقراطية لا تحوز مضموناً خاصاً يفرض ذاته بكيفية ملزمة.

تلتقي العلاقة التأسيسية التي تجمع الفلسفة والديمقراطية في المستويات **الأربعة** التالية: أولاً، **الشك**؛ لكي ينفتح مجال البحث عن الحق والمناقشة المشتركة حول العدالة يتعيّن خلخلة اليقينيات، ومساءلة الثابت، أي أن تنتقل من عالم الأجوبة إلى أفق السؤال، ومن حقل الاعتقاد إلى انفتاحات البحث وإعادة النظر؛ ثانياً، **الكلام**، فلا مجال للحديث عن الفكر من دون أن يكون منطوقاً ومعروضاً على المناقشة والنقد، وفي وضع مواجهة مع حجج الآخرين[٣٥]. تنطبق مسألة الكلام على الفكر الفلسفي، كما تنسحب على المواقف السياسية داخل نظام ديمقراطي؛ ثالثاً، **المساواة**، فالمرء في سياق المناقشة والكلام، لا تطلب منه «الصفة» التي بها يتدخل في المناقشة، إذ لا يتعيّن عليه حيازة سلطة أو ترخيص بمقدار ما يفترض فيه أن يتكلم ويحاجج. هذا الأمر يتعلق بالديمقراطية السياسية، حيث يُستدعى المواطن فيها للمشاركة في المناقشة، كما هو الشأن، وبشكل مختلف، مع الفلسفة ما دام النوع البشري كله معنيّ بقضاياها وبأسئلتها؛ رابعاً، **التأسيس الذاتي**، بمعنى أن النهج الفلسفي أو الجماعة الديمقراطية تستوحي قرارها من داخلها. ولا توجد سلطة خارجية قادرة على منحها مشروعيتها، ولا شيء يضمنها مما لا يمتّ بصلة إلى حركيتها الداخلية. فالفلسفة والديمقراطية تستمدان قوتهما من ذاتيهما، ولا تخضعان لأية قوة غير منبعثة منهما. إن البحث عن الحقيقة بالنسبة إلى الفلسفة، أو سلطة الشعب في الديمقراطية، يتقابلان ولو أنهما يتمايزان. وتمّحي البديهيات المطمئنة في كل من الفلسفة والديمقراطية، كما يشكّل النقد والسؤال وإعادة النظر والتغيير عناصر يشترك فيها الحقلان معاً.

---

(٣٥) Jürgen Habermas, *De l'éthique de la discussion*, traduit de l'allemand par Mark Hanyadi (Paris: Cerf, 1992), p. 69.

هل يمكن أن نعثر للفلسفة والديمقراطية، بوصفهما ذاتيْ أصول إغريقية، أو بالأحرى غربية، على نظائر في الثقافات الإنسانية الأخرى؟ هل ينطوي كل من الفلسفة والديمقراطية على أبعاد كونية؟ وهل يمكن أن تختزن الثقافات والمرجعيات السياسية المختلفة نماذج إنسانية مشتركة مع الحفاظ لكل منها على ما يؤسس هويته واختلافه؟

خارج أي هاجس يندرج ضمن الخطاب الراهن حول العولمة، يفترض التفكير في موقع كل من الفلسفة والديمقراطية نظرة شمولية وأفقاً كونياً. وإذا اعتبرنا أن شروط هذا التفكير ملتبسة الآن، فإن الشروع فيه يبدو مُستحبّاً ومطلوباً. فكيف يمكن للفلسفة ـ وللديمقراطية معها ـ أن تساهم في تكوين المواطنين؟ ما هي وسائلها ومقاصدها؟ كيف تتصور إمكان الجمع بين استعمال الوسائل التقليدية (كتب، حوارات، دروس... إلخ) ووسائل الاتصال الجديدة (فيديو، إنترنت... إلخ)؟ وإذا تعذّر وجود «فلسفة عالمية»، ألا يمكن تصوّر إمكان إيجاد «استعمال عالمي» للفلسفات؟

يستمدّ التفكير في هذا الموضوع، من هذه الزاوية، مشروعيته من كون العالم بدأ يتشكل أمامنا بقوة لا مثيل لها. إننا نعيش ولادة جديدة للعالم، والبعد «الدولي» لم يعُد مرادفاً لما هو «عالمي»، لأن أفقاً جديداً وعملية ذاتية، وتداخلاً هائلاً بين القارات والجهات، يتأسس بفضل الاقتصاد والتواصل.

بدأت التقنيات الجديدة للإعلام تنسج «تاريخاً مباشراً للوعي» على الصعيد الكوني بكيفيات باهرة. يحوز التواصل قدرة خارقة على الربط بين الأفكار والمصالح والقوى والجهات بطرق جعلت مقولتي الزمان والمكان تكتسبان أبعاداً وجودية جديدة ومغايرة بشكل جذري وتام لما كانتاه.

كيف يمكن، إذن، لنشاط فكري لم تتغيّر طبيعته طوال ٢٥ قرناً ـ أي الفلسفة ـ أن يحتفظ بقدرته على التحفيز العقلي، وعلى تنوير الأطفال والمراهقين في زمن الثورة المعلوماتية والصور الافتراضية والتلفزيون؟

للاقتراب من الجواب، يتعين مراعاة أوضاع كل مجتمع على حدة؛ فهناك من يناضل من أجل ضمان البقاء وتوفير العيش الضروري ومحاربة الأوبئة، ويصعب عليه، بالتالي، التفرّغ للتأمل في أمور الفن والحب والدين أو السياسة. والتفكير الفلسفي يفترض، في كل الأحوال، شروطاً دنيا من الاستقرار، وظروفاً مادية ضرورية، فضلاً

عن المعرفة بالقراءة والكتابة. غير أنه في المقابل، سيكون من المبالغة القول إن مجتمعاً يسوده السلم، ويمتلك مقوّمات التغذية والسكن والصحة والتعليم، وحده، قادر على الاعتناء بالقضايا الفلسفية. فهناك مجتمعات غنية لا تعير للفلسفة أي اهتمام، ومجتمعات تفتقر إلى كثير من الشروط المادية ينتعش فيها الفكر الفلسفي. إن الفلسفة، في الأول والأخير، اختيار فكري تربوي وسياسي، نجد من يعتبره وسيلة لتعزيز العملية الديمقراطية، وتحفيز التفكير الحرّ، ونلقى، في المقابل، من يرى أن هناك أولويات اقتصادية واجتماعية يتعيّن توفيرها، أولاً، قبل الانشغال بقضايا الفلسفة وبأمور تدريسها. وفي الحالين، فإن الهمّ الفلسفي، فكرياً وتربوياً، حاضر لدى أصحاب القرار، ولا سيَّما الذين لا يتخذون موقفاً عدائياً من مادة الفلسفة، سواء من زاوية اعتبارها حقلاً لتوليد الاحتجاج، أو من منظور اعتبارها مجالاً غير نافع ولا مردودية من ورائه.

والظاهر أن ممارسة التأمل الفلسفي لا تفهم بوصفها مقاربة لتاريخ الأفكار، بمقدار ما يفترض فيها المساعدة على تكوين المواطن، وتطوير حسّه النقدي التحليلي، وتقديره لتنوّع الحجج واختلافها، ووعيه بنسبية الأمور. فالمساهمة في تنمية القدرة على الحكم تمثل معطى أساسياً في الحياة الديمقراطية، وخصوصاً إذا ما حصل تجاوز الإطار الضيق للاختصاص، وتم الانفتاح الملائم على وسائط الاتصال الجديدة لمحاربة الأمية الفكرية ونشر الفكر العقلاني.

رابعاً: سؤال التفلسف والاعتراف

يبدو أن كثيراً من المشتغلين بالفلسفة يقرأون ويكتبون ويناقشون قضايا وموضوعات لا علاقة لها بالفلسفة. وباسمها تنشط عناصر غريبة تساهم في قتل الروح الفلسفية أكثر مما تعمل على تغذيتها والسمو بها، إلى درجة غدت فيها الفلسفة لا تعاني مشكلة موضوع أو مشكلة منهج، فقط، بمقدار ما تواجه قضية هوية. وما دامت الممارسة الحقيقية للفلسفة مرتبطة، عضوياً، بعملية تدريسها، منذ النسق الأفلاطوني إلى الآن، وما دامت الفلسفة تضطر إلى التنازل عن تجريديتها للتحول إلى بيداغوجيا، فإن اضطراب هويتها الثقافية، ينعكس، بشكل قوي، على عملية تبليغها وتلقينها. ومن ثم يعيش الدرس الفلسفي، سواء كان جامعياً أو ثانوياً، مجموعة ضغوط، منها ما هو مؤسسي، وما هو رهين بالسياق المادي، ومنها ما يتصل بالوضعية النظرية التي يتحرك ضمنها، وبالمناخ الثقافي العام الذي يتفاعل معه سلباً أو إيجاباً.

فالدرس الفلسفي هاجر إلى المغرب، وإلى بعض البلدان العربية، على سبيل المثال، حاملاً معه أزمته الداخلية، بما فيها حمولته الأيديولوجية التي التصقت به منذ أن تم شحنه بـ «الأيديولوجيا الفرنسية» في أواسط القرن التاسع عشر. وحين حصل المغرب على استقلاله السياسي، لم يتوفق في انتزاع «استقلاله الفلسفي»، بما يشترطه ذلك من تحرر فكري يكثف الفعاليات الإبداعية في حقل الثقافة والفلسفة. وحين بوشِر في تعريب الفلسفة، في أواخر الستينيات وبداية السبعينيات من القرن العشرين، بهدف إقصاء عناصر «الأيديولوجيا الفرنسية» و«تأميم» الخطاب الفلسفي، بإكسابه أبعاداً عربية وإسلامية، حصل تصادم أيديولوجي من نوع جديد؛ أعطيت الأهمية لتاريخ الفلسفة وللأيديولوجيا، من خلال صوغ دروس استطاعت تقريب عدد هائل من الشباب والطلبة من الهمّ الفلسفي، ولكن داخل سياق يُغيِّب النصّ الفلسفي، ولا يستفزّ الروح الفلسفية.

ومعلوم أن البحث الفلسفي في المغرب يتوزع إلى تاريخ الفلسفة، بما فيها من منطق وفلسفة التاريخ، وإبيستيمولوجيا، وأيديولوجيا... إلخ، ثم الفلسفة العربية الإسلامية وما تستدعيه من موضوعات تتصل بالتراث، وأخيراً الفكر العربي الحديث والمعاصر بما يفرضه من انشغال بأسئلة الذات والغرب والأصالة والحداثة والسلطة... إلخ.

وجدت التيارات جميعها أصداءها، بنسب متفاوتة، في الدرس الفلسفي في المغرب، وفي الوطن العربي، سواء تعلق الأمر بالوجودية أو الماركسية الأرثوذكسية أو في تعبيرها الألتوسيري، أو فلسفة العلم، أو فلسفة التفكيك... إلخ. المهم أن الخطاب الفلسفي العربي يتكئ، دوماً، على مرجع منفصل عن سياقه الثقافي، الأمر الذي جعله يعاني «غربة مزدوجة»: غربة عن الواقع الثقافي الذي كثيراً ما يعاند كل تفكير عقلاني، تنويري، وغربة عن الروح الفلسفية، من حيث هي قوة سلب، وميل نحو خلق المسافة مع المألوف، أو بما هي «معرفة فرحة» تنشط بالسؤال وفيه، وتصغي إلى تحولات المرحلة لالتقاط مكوناتها وتفاصيلها.

غربة الاهتمام العربي النشط عن الفلسفة وعن الواقع، أدى بالمشتغلين بها إلى تناول موضوعات وقضايا بأساليب أقرب إلى ما أسماه هشام جعيط بـ «فلسفة الثقافة» أكثر مما هي في صلب التفكير الفلسفي. صحيح أن أسئلة عديدة تتعلق بالذات والهوية، والآخر، والتقدم، والسلطة، والتاريخ، طرحت منذ مدة، ولا تزال تصاغ بأشكال مختلفة. وصحيح كذلك أن موضوعات الأيديولوجيا والإبيستيمولوجيا... إلخ، عولجت، سواء

من خلال الترجمة أو مناقشة مفاهيم معرفية أو أيديولوجية، ولكن المشكلة لا تتلخص فقط في الموضوع الذي له أهميته القصوى في الفلسفة، ولكنها تتجلى في أسلوب التناول، لأن «كل شيء في الأسلوب» الذي يجمع بين نمط التساؤل وشكل صيغ المفاهيم. وفي غياب الأسلوب المتميّز، يغترب الوعي في موضوع هو بدوره مغترب عن الواقع، وينصبّ الوعي على أشياء، أو نصوص، ليست بالضرورة هي تلك التي هو مطالب بوعيها. فهو إما يستغرق في الماضي لاهثاً وراء حقائق قدسية، أو يدعو إلى تبنّي مقوّمات «غرب» أسَّس حضارته في صيغة مستقبل دائم التجدد، أو يركن إلى حالة توفيقية توفر له بعض شروط الاطمئنان إلى تاريخه وحاضره. وبدل أن يكون «الوعي بشيء ما»، كما يقول هوسرل، بقي الوعي الفلسفي وعياً «نصّياً»، يجترّ النصوص التراثية والغربية، من دون أن يبتعد عنها من خلال ممارستها بأسلوب مغاير يعطي للخطاب الفلسفي تجذّره الثقافي وأبعاده التربوية.

يمكن للفلسفة، باعتبارها مجالاً للتأمل وعملية تعليمية في الآن نفسه، أن تصنع «مواطنين جيّدين» يحترمون النظام ويعيدون إنتاج مكوّناته. هذه هي المهمة التي أسندت إليها في جمهورية أفلاطون، وفي النظام التعليمي الفرنسي منذ القرن التاسع عشر. ولكن ما دامت الفلسفة تطرح المشاكل الكبرى، ولا تكفّ عن صوغ الأسئلة، فإنه يجوز في المجتمع الديمقراطي أن يزدهر السؤال. وجلّ المهتمين بتدريس الفلسفة يعرفون أن فيكتور كوزان في أواسط القرن التاسع عشر في فرنسا، عمل كل ما في وسعه لإقناع الحاكمين بأنه لا خوف عليهم من الفلسفة، وبأن ديكارت، بالرغم من شكّه المنهجي، يمكن أن يكون مرجعاً جيداً، شريطة أن توجه قراءته وتوظف نصوصه، ونصوص غيره، داخل بيداغوجيا دمجية واضحة الأهداف.

لا نسوق هذا المثال للقول إن الفلسفة يجب أن ترتبط بالدولة، أو أنه يتعيّن التحرر من الخوف من الفلسفة، فهذه المادة الفكرية والتربوية تبقى، بالرغم من وضعيتها المؤسسية والثقافية، مجالاً للتنوير والتحفيز والاجتهاد، بل إنه من الأفضل، بجميع التقديرات، دعم الدرس الفلسفي داخل المؤسسات وترسيخه، بدلاً من ترك الميدان حرّاً للنزعات اللاعقلانية، حيث ينتعش التحجّر، واللاتسامح، وإعدام التاريخ. من هنا الحاجة إلى الفلسفة التي، وإن كانت ليست دائماً قادرة على تقديم أجوبة يقينية عن التساؤلات التي تطرح، فإنها مع ذلك توحي لنا بمختلف الإمكانات التي توسع من مجال تفكيرنا، وتحرّرنا من سلطات العادة، كما يقول برتراند رسل.

وبالرغم من تدهور العملية التعليمية عامة، وتأجيل الأسئلة الوجودية الأساسية على مستوى الفكر، والحقل الفلسفي بوجه خاص، فإن هناك مخاضاً ثقافياً يتساوق مع حديث سياسي عن «مجتمع مدني» يقول بالحرية وبالمبادرة والمسؤولية. وهنا نتساءل: هل يمكن القول بمجتمع منفتح من دون تعلُّم ملكة النقد، وممارستها والتصريح بها؟ لا شك في أن النقد ليس وقفاً على الفلسفة، لأنه من مكونات كل فكر مبدع. وصحيح أن المغرب، وكثيراً من البلدان العربية كمجتمعات يراد لها أن تنزع نحو نوع من «الليبرالية» حتى وإن كانت اجتماعية، بحاجة ماسّة إلى ممارسة العلوم الإنسانية كافة، لأن «المجتمع المدني»، باعتباره مجتمعاً منفتحاً، هو الذي يسمح لفئاته الاجتماعية، بالتعبير عن مشاغلها واحتجاجاتها وأفراحها، من خلال قنوات تواصلية تعطي المجال العمومي بعده الحضاري المناسب.

فالحاجة إلى الفلسفة، هنا والآن، معناها الحاجة إلى التنوير، وإلى التحرر من عوامل التخلف، وإلى قول الحقيقة وعدم الخوف من الحرية. ومعناها كذلك التخلص من ميتافيزيقية النصّ والإنصات لتحولات الخطاب والواقع. وحين نقول الحقيقة، فإنما نعني الابتعاد عن التمسك المطلق بالحقيقة الواحدة، ولا سيَّما في المجتمع الحديث الذي أفرز فئة المراهقين التي تطرح كل أنواع الأسئلة والشكوك، باعتبار أن فترة المراهقة تمثل فترة «ميتافيزيقية»، فيها يظهر السؤال والسلب. لذلك حاول أوغست كونت في فلسفته إقصاء المراهقة والدعوة إلى تجاوز الفلسفة، واتباع مبادئ العلم المنتج للنظام والتقدم.

المراهق العربي معرّض لأشكال مختلفة من الفكر الجاهز، ومحكوم عليه بالاجترار أو بالصمت، ولا تتاح له فرص أخذ الكلمة. نقول هذا الكلام لأن كل تعليم هادف أو تحرري لا بد من أن يتأسس بناء على فهم عميق لخصوصية هذه المرحلة التي تتهيأ فيها بعض ملامح شخصية الإنسان الناضج. لذلك لم يهتم الفكر الفلسفي، بشكل بارز، بنظرية الاعتراف، كما هو شأن نظرية المعرفة. فالاعتراف يتقدم باعتباره آلية تتداخل فيها اللغات، والأوطان والتقاليد، وتتفاعل فيها الرموز، والفضاءات، والعادات. يتأرجح الرهان الهوياتي ما بين الإرادة المحمومة للاحتواء الأيديولوجي، وبلاغة المتخيّل. يتعلق الأمر بسؤال ثقافي، بل وسؤال الثقافة ذاتها، إذ إن هناك من يمتلك قدرة كبيرة على الاستقبال والانفتاح، وهناك على العكس من ذلك من ينتج أشكالاً مختلفة من المقاومة والاستبعاد.

ويمثل الاعتراف مشكلة جوهرية تُطرح على كل ثقافة. غير أن هذه الآلية المنتجة للرموز تتموضع في ملتقى تتداخل فيه ثلاث قوى رمزية، هي **الرغبة**، و**السلطة**، و**اللغة**. فالرغبة، في حيويتها السلبية الدالة على النقص، هي التعبير الأسمى عن الحاجة إلى الاعتراف. والسلطة، في جدليتها المبنية على التملك والعطاء التي تميّزها، تمثل وسيلة اقتراح أو فرض الاعتراف على الآخر، في حين أن اللغة تعبّر عن هدف الرغبة والسلطة، وتحدد للاعتراف غايته الأخيرة، والمتمثلة بأن تكون في كل لحظة من لحظات الوجود انتصاراً للحياة على الموت، وللمعنى على اللامعنى. وتنتقل هذه القوى الرمزية المنتجة للثقافات، بفضل الثقافة نفسها، إلى درجة أن النجاح أو الفشل النسبي لوظائف هذه القوى، في لحظة ما من التاريخ، يتوقفان، في نظر أبو سليم، على حالة الثقافة ذاتها(٣٦).

ومن البديهي القول إن كل اعتراف يفترض الآخر في أبعاده التعاونية أو الصراعية، ويجد نفسه مندرجاً داخل مسار يسمّيه بول ريكور «مسار الاعتراف»؛ يبدأ بالاعتراف باعتباره عملية تماهٍ، ثم ينتقل إلى الاعتراف بالذات من طرف الذات، ليصل إلى الاعتراف المتبادل، أي «أن يكون معترفاً بك، إذا ما حصل ذلك، معناه أن يشعر كل واحد بنوع من الضمان العلني على هويته لصالح اعتراف بقدراته الهائلة من طرف الآخرين»(٣٧).

ويمكن القول إنه بالرغم من أن الفكر الفلسفي المغربي والعربي لم يجد في المناخ الثقافي إلا ما يعوق تحركه ويخنق تساؤله، على اعتبار أن تقليدية هذا المناخ لم تحتمل القدرة التنويرية لهذا الفكر، لا يزال من يجتهد داخل حقل الفلسفة، ولا تزال أنوية شابة تعمل على توصيل السؤال وتبليغ الهمّ الفكري.

آن الأوان، في سياق التحديات الكبرى التي يواجهها العرب، لأن يبتعد الاشتغال الفلسفي قليلاً عن التعامل مع الفكر كمجالات تأسست خارجه، بل يتعيّن على «المفكّرين» أن يفكّروا مع تقدير استراتيجيات القول، وإرادة القوة السياسية الساعية إلى ترتيب فضاءات الناس، انطلاقاً من تصوّرات تخدم حسابات الغير. المطلوب اكتساب اللغة الحديثة لفهم ما يجري، والمساهمة في خلق قنوات تواصلية تنسج مجالاً عمومياً متفتحاً وأكثر إنسانية.

---

(٣٦) Abou Sélim, *L'Identité culturelle: Relations interethniques et problèmes d'acculturation* (Paris: Anthropos, 1986), p. 17.

(٣٧) Paul Ricoeur, *Parcours de la Reconnaissance* (Paris: Stock, 2004), p. 383.

الفصل الرابع

نقد بداهة القيم

أولاً: ممكنات التفكير في فلسفة الأخلاق

يرى فلاديمير يانكليفيتش (V. Jankélévitch) في كتابه **مفارقة الأخلاق** أن كل ما هو إنساني يطرح اليوم أو غداً، ومن كل جانب، بهذا الشكل أو ذاك، مشكلاً أخلاقياً. وإذا تواطأنا على اعتبار الإنسان «كائناً أخلاقياً»، يتعيّن التساؤل عن «المعنى» الذي نعطيه لهذا النعت، وهل «الكائن الأخلاقي هو أخلاقي لأنه كذلك بالمعنى الأنطولوجي للكلمة، أي أنه أخلاقي من رأسه إلى أخمص قدميه، في كلية وجوده؟ وأخلاقي في كل زمان وفي كل لحظات هذا الزمان؟»[1]. ويعتبر يانكليفيتش أن الفلسفة تواجه مشكلة فعلية في مقاربة سؤال الأخلاق والقيم، بحكم أنها منشغلة، دوماً، بـ «تحديد وجودها». وحين تقترن الفلسفة بالأخلاق، أو تريد إقامة «فلسفة أخلاقية»، فإنها تضيف إلى اضطراب هويتها غموضاً آخر، لأنها مبحث غير محدّد بما فيه الكفاية، كما يسعى لمقاربة موضوع «لا يمكن الإمساك به»، أي «أن الفلسفة الأخلاقية هي ما لا يمكن الإمساك به لما لا يمكن القبض عليه (أي الفلسفة). ومن ثم، فإن الفلسفة الأخلاقية هي أول مشكلة تواجهها الفلسفة»[2].

---

(١) Vladimir Jankélévitch, *Le Paradoxe de la morale* (Paris: Seuil, 1981), p. 7.

(٢) المصدر نفسه، ص ٧.

إذا كان يانكليفيتش عثر على مخرج للتحرّر من هذا القلق، باختياره الحديث عن علاقة الفلسفة والأخلاق بالسلب، كأن يقول إن فلسفة الأخلاق ليست، بطبيعة الحال، هي «علم السلوك»، وإذا كان صحيحاً اعتبار هذا العلم «يقتصر على وصف السلوكات والأخلاق العامة باعتبارها واقع حال بدل اتخاذ موقف أو صوغ خيارات أو اقتراح أحكام قيمة»[٣]، فإن هذا الفيلسوف يسلّم، مع ذلك، بأن «السؤال الكبير في مجال فلسفة الأخلاق يتمثل بكيفية الانتقال من الوصفي إلى المعياري، أو بالأوْلى من الوصفي إلى الأمر الواجب»[٤].

وعلى نقيض ما ذهب إليه يانكليفيتش، يرى إيمانويل ليفيناس (E. Lévinas) أن «الأخلاق ليست مجرد شعبة من شعب الفلسفة، بل هي الفلسفة الأولى»[٥]، والعمل على إبراز ما هو إنساني في الإنسان، واقتراح «أخلاقيات للأخلاق»، أو هي فلسفة أولى للذات باعتبارها «ذاتاً أخلاقية»؛ فالأخلاق والقيم، عند ليفيناس، هي ما هو موجود فينا، لكنه لا يأتي منا. والمهمة الأساسية للفلسفة، عنده، لا تتمثل بتأسيس نظرية للمعرفة، أو نظرية سياسية، وإنما في فهم معنى العلاقة بالآخر باعتبارها أصل كل علاقة بالوجود وأساسها. ويتجلى المطلب الأهم والجوهري في القدرة على احترام غيرية الآخر، وليس على محاولة اختزاله في هوية الشبيه. وهكذا يرى ليفيناس في العلاقة «التذاوتية» (Intersubjective)، أي في العلاقة بالإنسان الآخر، الذي تبرز غيريته من خلال «الوجه» (Le Visage)، وهو أعمق ما يمكن للفلسفة أن تعمل على فهمه. فالأخلاقيات (Ethiques) عنده، هي الفلسفة الأولى، والتفكير فيها هو المهمة الأساسية للتفلسف[٦].

الظاهر أن ليفيناس، من خلال إصراره على أهمية الآخر، يعلن تبرّمه من مفهوم «الذاتية» الذي أنتجته الأزمنة الحديثة، حيث للذات السيادة، لأنها مصدر كل معنى ممكن. ويخلع ليفيناس الذات ويعزلها عن مركزيتها، لأنها مطالبة بالذوبان لكي تصير «ذاتاً» من أجل إنسان آخر.

ومهما يكن من اختلاف بين فيلسوفين كبيرين في القرن العشرين، بخصوص نوع العلاقة بين الفلسفة والأخلاق، فإنه يبدو من المشروع أن اللحظة الفلسفية والظرفية

---

(٣) المصدر نفسه، ص ٧.

(٤) المصدر نفسه، ص ٨.

(٥) Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini: Essai sur l'extériorité*, Biblio Essais (Le Haye: Nijhoff, 1961), p. 98.

(٦) Emmanuel Levinas, *L'Ethique comme philosophie première* (Paris: Rivage, 1998), p. 16.

التاريخية التي يمر بها العالم تنتج شروطاً جديدة يتعيّن على العمل الفكري أخذها في الحسبان. هناك، على الأقل، **خمس** معاينات (أو ملاحظات) يمكنها تحديد عملية التفكير في تجليات، ورهانات، وخطابات، تتخذ من القيم والأخلاق موضوعاً لها، بل وفي الفاعلين الذين يفرضون ذاتهم على الفهم ويحرّكون التساؤل:

ترتبط **أول** معاينة بالاهتزازات التي عرفتها ولا تزال تعرفها العلاقات الدولية بعد نهاية الحرب الباردة. إننا نشهد حروباً جديدة غير متكافئة كانت الولايات المتحدة الأمريكية أهم من فجَّرها؛ وكان من نتائجها واقعة الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١، وما تلاها من حروب وتأويلات. تتمثل المعاينة **الثانية** بحركات العولمة الاقتصادية والتواصلية، على الرغم من التعثرات التي تشهدها بين الفينة والأخرى (الأزمة المالية في خريف ٢٠٠٨ وتداعياتها المستمرة إلى الآن). كل شيء يتعولم، إلى درجة أن الدول لم تعُد، وحدها، قادرة على احتكار «العنف الشرعي». أما المعاينة **الثالثة**، فتتجلى في بروز أوجه جديدة للضحية، الفردية والجماعية. وكأن الكلّ أصبح يتقدم إلى المجال العام في هيئة ضحية يفترض الاعتراف بما تعرّض له من اعتداء، أو ظلم، أو استبعاد... إلخ. صور الضحية، اليوم، باسم هوية خاصة أو اختلاف خصوصي، أو تنوّع، لا يشبهه أحد، تستدعي تفكيراً جديداً في ظاهرة العنف، أو بالأحرى في الآليات الجديدة التي بدأ العنف يعبّر بها عن مضمونه الثقافي، وبالتالي التفكير في جدل الهوية، والدين، والقيم، والسياسة، والعلاقات الاجتماعية. وترتبط المعاينة **الرابعة** بالدور الاستراتيجي لوسائط الاتصال، وللموقع الاجتياحي للتلفزيون، إذ إنه من وسيلة اتصال أصبح، شيئاً فشيئاً، سلاحاً حربياً يساعد على التموقع والتأثير، وأداة غدت التجليات الجديدة للسلطة تعبر عن ذاتها بواسطته بالصور والأصوات. والأمر نفسه ينطبق، بطرق مغايرة، على الإنترنت. والمعاينة **الخامسة** والأخيرة هي ما ولدته الانتفاضات العربية من مطالب وأسئلة؛ مطالب إسقاط الاستبداد والفساد، وأسئلة إعادة الذات والأسس التي يتعيّن الارتكاز عليها، خصوصاً حين نعرف، كما يلاحظ محمد عابد الجابري: «إن المجتمع العربي كان طوال تاريخه المديد وما زال إلى اليوم مجتمعاً قلقاً، على مستوى القيم على الأقل»[٧].

---

(٧) محمد عابد الجابري، **العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١)، ص ٢٢.

كيف يمكن التفكير، اليوم، في موضوعات القيم والتواصل، والهوية، والسياسة، والتسامح، والتنوع، من دون أن نأخذ في الاعتبار الأشكال الجديدة للعنف، واللامساواة، والإقصاء، والأصولية، ومظاهر الاختلال الجديدة؟ وكيف يمكن التفكير، حالياً، في الرابطة الاجتماعية، أو في شروط العيش المشترك في علاقتها الثلاثية بالدولة، والاختلاف، والديمقراطية؟

هناك نزعتان تتواجهان بهدف التموقع في مساحة المناقشات الفلسفية الوطنية والدولية حول الهوية، والقيم، والاختلاف؛ تعطي النزعة **الأولى** أهمية استثنائية لـ «التصور الهوياتي للثقافة»، من خلال العمل على تأطير الشعوب، والإثنيات والجهات داخل ما تنعته بتعبيرات الخصوصية. وهي نزعة هيمنية تنظر إلى الآخر باعتباره كائناً عدائياً أو عدوانياً، مزعجاً، بل ويشكّل تهديداً دائماً. وفي مواجهة هذا النموذج السائد ينتفض المُستبعَدون (ذوو النزعة **الثانية**) بطرق مختلفة ـ أحياناً عنيفة ـ لتكسير دائرة الإلغاء، ولكن بواسطة التشبّث المتشنّج بمطالب هوياتية باسم اختلاف ذي تلوينات جهوية، أو وطنية، أو دينية، أو لغوية.

هكذا يعبّر المُستبعدون والمُستضعفون عن وجودهم، أو عن إنسانيتهم مطالبين بالاعتراف. إنهم يدعون هكذا إلى احترام شرط المساواة باعتماد الحقوق الإنسانية.

وسواء تعلق الأمر بالنزعة «الهوياتية»، أو الهيمنية، أو بمختلف ردود الأفعال باسم الاختلاف، فإن الديناميات الثقافية الجارية، المصاحبة للعولمة، تضع الجميع في وضعيات معقّدة، ذلك أن الثقافة، في سياق التواصل المعولم، تنتزع الشخص من ارتهانه لما هو خاص، أو محلي، وترمي به في ما يتخطّى الوطن، كما توفر له إمكانيات هائلة للانخراط في زمن العالم باستثماره لغنى التعبيرات المحلية والخصوصية.

لذلك يتعيّن القطع مع الوهم القائل إن كل هوية هي، بالضرورة، جيدة، أو أن كل اختلاف هو قوي بمجرد أن يطالب الإنسان به، لأنه ليس «هناك استعمال جيد بالضرورة للاختلاف وللهوية»(٨).

لقد تم تحرير كتابات لا حصر لها حول القيم والهوية، وفي كل التخصّصات، وأخرى وجدت نفسها مشغولة بالتمظهرات الجديدة لجدل الهوية في زمن

---

(٨) Sounia Younan, «Le Piège de la différence,» dans: *Tolérance: J'écris ton nom* (Paris: UNESCO, 1995), p. 166.

العولمة والكوسموبوليتية. لكننا نلاحظ في الآونة الأخيرة إنتاج خطابات تواجهها استراتيجيات متباينة حول مسألة التنوع، في الوقت الذي كان فيه هذا المصطلح مختلطاً بالاختلاف.

ومعلوم أنه في الستينيات من القرن الماضي، أصبحت فكرة الاختلاف قضية فلسفية واجتماعية، بل تحوّلت إلى موضوع للمناقشة العمومية، إذ تدخل مساهمون في هذه المناقشة باسم دين، أو إثنية، أو لغة، أو جهة، أو حتى باسم هامش يطالب الدولة/ الأمة بالاعتراف به.

هذا التنامي التصاعدي لخطابات الاختلاف التي غالباً ما تختلط بالتنوع، لا تتوقف عن التجذّر إلى درجة تحولت فيها إلى حالات في منتهى التعقيد. فالتوسع المحموم للعولمة يدفع الفئات المهمّشة، والمستضعفة، والخصوصيات المكبوتة، وتعبيرات المجال المحلي، إلى الظهور والتموضع في المناقشة العامة باسم ما أسمته حنة أرنت «الحق في أن تكون لك حقوق»، وذلك بتخطّي حدود الدولة/ الأمة. وهكذا تطرح الظواهر العابرة للأوطان المستندة إلى اللغة، أو الدين، أو الإثنية، تحديات واقعية على الفكر والسياسة.

ثانياً: القيم وتدبير الاختلاف

من أجل فهم مختلف أبعاد مسألة الاختلاف في القيم أو في غيرها، يقدم ميشال فيوفيوركا **سبعة اقتراحات**: يعتبر الاقتراح **الأول** أن «الاختلافات (الثقافية، والدينية، والإثنية... إلخ) هي إنتاج، وأن واقعها في تغيّر مستمر، لكنها تندرج ضمن منطق «ابتكار التقليد»، كما يسمّيه المؤرخ الإنكليزي إيريك هوبزباوم. وتفيد هذه الصيغة بأن ما يبدو خاضعاً لمؤثرات الزمن هو، في الحقيقة، عبارة عن بناء وإنتاج، وليس مجرد إعادة إنتاج، ذلك «**أنه لا وجود لهوية تمتلك استمرارية واقعية من دون نخب تحملها**، سواء كانت هذه النخب تتألف من مثقفين، أو سياسيين، أو مسؤولين دينيين يؤسسون لنوع من الخطاب المغلق، ويحرصون على انسجام الجماعة، واحترام القواعد والمعايير»[9].

---

(٩) Michel Wieviorka, «Penser les différences: Sept propositions,» dans: *Dialectique du dialogue: La quête de l'interculturalité* (Rio de Janeiro: Académie de la Latinité, 2008), p. 426.

يحاول الاقتراح **الثاني** إعادة التفكير في العلاقة بين الهوية الجماعية والفرد، ذلك أن «الهويات الجماعية، في نظر فيوفيوركا، ترجع، أكثر فأكثر، إلى خيارات شخصية وفردية»، إذ أخذ الفرد، في الآونة الأخيرة، يختار هويته أو هوياته الجماعية، لأن «الفردانية الجارية تجمع عناصر يعود البعض منها إلى منطق تذويتي (Logique de Subjectivation)، أي «أنني أبني ذاتي من خلال خياراتي، وأتحكّم في تجربتي، وفي مساري». ويرجع البعض الآخر إلى منطق أداتي، أي «أنني أعثر على مصلحتي حين أسجّل ذاتي في هذه الهوية الجماعية أو تلك»[١٠].

ويحيل الاقتراح **الثالث** على العلاقات بين الاختلافات الثقافية والتفاوت الاجتماعي. كثيرة هي مطالب الاختلاف التي تدين الظلم الذي تكون ضحيته فئات معيّنة، من جراء التوزيع السيئ للثروة، أو بسبب إرادة مقصودة للتهميش، و«في هذا السياق، ليست الصعوبات الاجتماعية وحدها هي التي يمكن أن تمثل تمفصلاً ممكناً للهويات الثقافية (بالمعنى العام) وأشكال التفاوت، لأننا نجد، أيضاً، تأكيدات هوياتية تنمو داخل أوساط مستريحة اقتصادياً»[١١].

أما الاقتراح **الرابع**، فهو أنه يتعين، بهدف تدبير النزاعات الناتجة من أشكال التشنّج الهوياتي، تعلّم التفكير في النزاع، وفي معالجته السياسية، حينما تهدد أزمة وعنف الفاعلين الهوياتيين. ويجب أن نتعلّم كيف نُحول المطالب الهوياتية إلى مجال للمناقشة وللنزاعات الممأسسة[١٢].

من جهة أخرى، غالباً ما يصاحب خطاب القيم والاختلاف، أو التنوع، وجهاً من أوجه الضحية، إذ تقدم ذاتها إلى المجال العام بوصفها تمثل كائنات تعاني ظلماً تاريخياً، وتطالب بمعالجة خصوصية تتماشى مع الشروط الخاصة التي حرّكت الفعل المطلبي. لذلك لا داعي لإدانة أصحاب خطابات الضحية، وإنما العمل على جعلها منطلقاً لاشتغال المجتمع على ذاته، باعتبارهم فاعلين معنيين بذاتهم لتجنب الكآبة أو النسيان[١٣].

تجد خطابات الاختلاف، كما الدعوات الأخلاقية دائماً، أنماط تواصلها وفاعليها الوسائطيين، كما أنهم يبتكرون فضاءات في سياق النزاعات على المواقع مع مختلف

---

(١٠) المصدر نفسه، ص ٤٢٨.
(١١) المصدر نفسه، ص ٤٣٠.
(١٢) المصدر نفسه، ص ٤٣٢ ـ ٤٣٣.
(١٣) المصدر نفسه، ص ٤٣٤.

أشكال السلطة. غير أن الاختلافات التي نشهدها اليوم تعبّر عن ذاتها داخل فضاءات منزاحة، منزوعة عن إطارها الجغرافي، وتتعالى على استراتيجيات الدولة - الأمَّة، لأنها أصبحت عابرة للأوطان مهما بدت مطالبها محلية، أو جهوية، أو حتى وطنية. لذلك أصبح من الضروري إعادة التفكير في الاختلافات في ضوء عولمة الشبكات التي من خلالها تعبّر هذه الاختلافات عن ذاتها أو تعمل على إظهار صورها.

وأخيراً، لا مجال لمعالجة الاختلافات انطلاقاً من حلول نوعية، أو بالاعتماد على مقاربة إطلاقية لفكرة الاختلاف[١٤]، حتى بالنسبة إلى الناس الذين يحملونه، ذلك أن العالم يشهد تثاقفاً واقعياً، غير واعٍ أحياناً. كما تتشكل أنواع من التداخل والتمازج، واللقاءات العجيبة، وديناميات هوياتية يصعب القبض عليها، فوراء فكرة الاختلاف هناك تنوّع هائل للمشاكل، وأنماط من المنطق والتمظهرات. من هنا ضرورة اعتبار هذا التنوع لاستبعاد مختلف أشكال الفكر الأحادي، كما أن التفكير في أنماط المعالجة السياسية للاختلافات تكون هي نفسها متنوعة.

وفي هذا الخضمّ، لا بد من الانتباه إلى قوة حضور المُتخيل في التعبير عن القيم والاختلاف، إذ لا يمثل عاملاً أساسياً في «ابتكار» الهويات والاختلافات فحسب، بل هو عنصر رئيسي في «فبركة» (صناعة) الروابط الاجتماعية الجديدة، وفي الديناميات الثقافية أيضاً.

ثالثاً: الأخلاق والاعتراف والمعنى

أصبحنا نتعوّد سماع أو قراءة خطابات قلقة تتحدّث عن «فقدان القيم» أو «أزمة القيم». وتمثل هذه الأزمة القيمية جزءاً من أزمة شاملة، ذلك أن النظام المعولم الذي وضعه البشر لنقل الثروات وتوزيعها، لا يساعد على القول إنه يشتغل لصالح خير الإنسانية. ويصيب الشعور بالقلق والفوضى المجالات السياسية، والمالية، والاجتماعية، والبيئية، والقيمية، كافة.

لقد تغيّرت أنماط عيش الناس، وتحوّل الإنسان بالتدريج إلى كائن مديني وحضري (عدد سكان المدن تجاوز سكان الأرياف والقرى)، وأصبح يحوز وسائل

---

(١٤) انظر الكتاب الجماعي حول مسألة الاختلاف، انطلاقاً من فكر جاك ديريدا، في: *Les Fins de l'homme: A partir du travail de Jacques Derrida: Colloque de Cerisy, 23 juillet-2 aout 1980* (Paris: Galilée, 1981).

تقيه من الجوع والبرد والحرارة. وامتد معدل الحياة، حيث تضاعف تقريباً في غضون قرن، كما يمتلك الإنسان فرص الاطلاع على كَمٍّ هائل من المعلومات تتعلق بمجالات الوجود والعالم كافة. وكلما تغيّرت الحاجات، تبدّل نمط السكن والعلاقة بالمكان. وما كان يكتسي أهمية كبيرة في وقت ما، لم يعُد كذلك اليوم. وتطورت القيم بطرق تبدو للكثير أنها تعرّضت للاهتزاز والخلخلة، ولكن في أي اتجاه وبأي معنى؟

يبدو العالم، اليوم، وكأنه ترك البشر منزوعي السلاح أمام مجموعة وضعيات جديدة تستدعي ممارسات مغايرة، وقيماً مختلفة. ويجد الناس أنفسهم أمام مواقف متناقضة، حيث يوازي فقدان البوصلة، قيمياً، تصاعد غير مسبوق لخطابات الأوامر والنواهي الأخلاقية تعبّر عن وعظها ورسائلها من خلال الإعلام، ولا سيَّما السمعي - البصري، وفي مجالات العمل والفعل كافة.

لذلك، فإن رهان منح المعنى للموضوعات والوقائع يتساوق مع مجهود مصاحب لإعادة اكتشاف القيم، من زاوية النظر إليها باعتبارها قيماً أخلاقية. والقيمة (La Valeur)، في الأغلب الأعم، هي السلوك، أو الحكم الذي يكون موضوع إيثار وتفضيل، واختيار، أو تلك التي تكون موضوع تفضيل أخلاقي من طرف مجموعة من الناس. ومن ثم لكي توجد قيمة ما، أو تضمن استمرارها، فهي في حاجة إلى اعتراف (Reconnaissance) جماعة ما، حتى وإن تقدمت بمستويات مختلفة؛ وبخاصة (في حالة الوضعيات الخصوصية)، أو فردية (في حالة القيم التي يتماهى معها شخص ما أو يجد ذاته فيها)، أو جماعية.

وفي هذا السياق، غالباً ما تتداخل القيم مع الضوابط. ونجد في بعض اللغات من يستعمل الكلمتين وكأنهما مرادفتان. واستدعاء كلمتي «القيمة» و«الضابط» معناه الحديث عمّا يجب أن يكون، أو ما يجب أن يقوم به الإنسان. ومن ثم يخضع كل نشاط اجتماعي لقواعد معيارية. ومع ذلك، هناك فوارق في مجال استعمال كلّ من القيمة والضابط. ويندرج التفكير في القيمة ضمن ميدان «الأكسيولوجيا» (Axiologie)، أي ما هو قيمي، لأنه ينتظم حول كلمات مثل «الجيد» و«السيئ»، في حين أن الضابط (Norme)، أو الضوابط، تحيل على ما هو معياري، ويستدعي قاموساً ينتمي إلى لغة «الإلزام»، و«المباح» و«الممنوع».

وهكذا ترتبط القيم بالبعد الأخلاقي للفلسفة، في حين تتعلق الضوابط بالمجالات التنظيمية والقانونية[١٥].

ومن البديهي القول إن زمن الحداثة هو أكثر الأزمنة التي قدمت نقداً متنوع المنطلقات والأهداف لنظريات القيم، وللفلسفة الأخلاقية. إن الموجة العدمية بالنسبة إلى نيشته التي تسلطت على الحداثة، هي أصل الأزمة الحالية للقيم، لأنها عملت على خلخلتها وجرفها[١٦]. وهكذا بسلب كل قيمة، أو بنفي الواقع باعتباره حاملاً لقيم، تعمل «العدمية الأكسيولوجية» على خلق شعور باللاجدوى، وباختناق الرغبة وبسيادة التشاؤم. وهو ما يتمخّض عن نوع من الاختلال في نظام القيم، وبالتبرّم من أي أساس «ديني» بالخصوص. وهكذا كلما اكتشف الإنسان «نور العدمية»، وعى بأنه لا يمتلك ماهية مسبقة ما دام تحديد وجوده يجب أن ينبثق من إرادة القوة الخاصة به. ويُجذِّر نيتشه القيمة في الحياة ذاتها؛ حياة «ديونيسية» مغمورة بنزوعات إبداعية لتجنّب السقوط في رتابة العبث. ونجد عند نيتشه ما يمكن اعتباره نوعاً من تجاوز العدمية من خلال التشديد القوي على الحياة، بوصفها القيمة الأسمى التي منها تنبجس باقي القيم الأخرى. فالقوة، والوفرة، والجمال، والطيبوبة، والأنانية، والأصالة، وكل ما هو إيجابي (في مقابل بشاعة ما هو سلبي)، تمثل قيماً تشارك في إعادة بناء منظومة تعلن عن نوع من التصالح بين القيم الحيوية والقيم الأخلاقية. فلا وجود للقيم إلا في الحياة، وبالحياة ومن أجلها.

قد يكون من المفيد استدعاء موقف أحد الفلاسفة المعاصرين الذين انشغلوا بمسألة القيم وضوابط الأخلاق، وهو هانز يوناس الذي طوَّر ما أسماه «مبدأ المسؤولية»[١٧]. وهو موقف يبدو مخالفاً، تماماً، للتصور النيتشوي للأخلاق. ينطلق يوناس مما يشبه مسلّمة مفادها أن مبدأ المسؤولية يعتمد على الوجود ذاته. فما دام هناك كائن، هناك مسؤولية إزاء ما هو موجود، لأن الحياة تفترض بالنسبة إلى الإنسان واجب وجود ينتج ما يساعد على حمايتها، ويتموضع في أفق مستقبلي؛ بمعنى آخر يبيّن يوناس أن الطبيعة تولد القيم في ذاتها. غير أن الإنسان قد يختار نمط عيش يتعارض مع الحياة. وبمجرد أن يحيا الإنسان، معناه التسليم بوجود قيم، لأن الحياة تستوجب الاختيار الذي يتكون قياساً إلى حاجات، وميول أخلاقية توجه وتنظم القيم. ومن ثم فإن

---

(١٥) Jean-Marc Ferry, *Valeurs et normes: La Question de l'éthique* (Bruxelles: Université de Bruxelles, 2002), p. 47.

(١٦) Friedrich Nietzsche, *Généologie de la morale* (Paris: Gallimard, 1964), p. 237.

(١٧) Hans Jonas, *Le Principe de responsabilité* (Paris: Cerf, 1990).

العدمية، في مواجهتها للحياة وللممارسة، تبدو غير محتملة، وكأن المجتمع المعاصر موسوم بتجليات مختلفة للعدمية، حسب بعض الفلاسفة، إذ ما ننعته بـ «المجتمع الاستهلاكي» غير بعيد من هذا الوصف. كيف يمكن الوقوف على النزوع الحيوي الذي يحرك الإنسان عندما يغيب الوعي بالحاجات الحقيقية والرغبات العميقة، وحينما يفقد المستهلك القدرة على معرفة ما يشتري وما يستهلك؟

في كل الأحوال، إن تقدير القيم مسألة نسبية ومتغيّرة من ثقافة إلى أخرى، ومن عصر إلى آخر، ومن عائلة إلى أخرى، أو حتى من شخص إلى آخر، لأن منظومة القيم عبارة عن بناء معقّد يتفاوت سُلَّمُه المعياري حسب المكان والزمان. فالتراث الأخلاقي القديم، أو منظومات الحكمة الشرقية، وفلسفة نيتشه، توفر إمكانية القول إن القيم لا توجد وتفرض ذاتها إلا حين تدعو إلى الاحتفال بالحياة والتفاعل مع قوة تعبيراتها. وحتى وإن حضرت هذه القيم بطرق مختلفة، فإنها تنطبق على نوع من الديمومة، أو الاستمرارية، في المكان والزمان، وتنزع نحو الكونية. ومن المؤكد أن «البحث الأكسيولوجي» ينصبّ على تعبيرات هذه القيم، وعلى وظائفها في اتجاه تطور أفضل للإنسان.

ويرى بعض الفلاسفة أنه مهما كانت الخيارات الأخلاقية التي تحرك المرء في علاقته بالعالم، وبالمجتمع، وبالآخر، لا بد من استدعاء سؤال المعنى الذي ينهض جراء تضافر مجموعة من العوامل، إذ تتداخل فيه مستويات سردية، وغائية، وقيمية، تخضع بالضرورة لتبدلات الزمان والمكان، وتتأثر بالأدوات التقنية التي يبدو أنها اكتسبت أدواراً حاسمة في التأثير في أنماط حياة الناس، وتغيير علاقتهم باللغة وبالزمان. وهو ما أنتج قيماً جديدة، وأنماطاً تواصلية مغايرة. ويتشكّل المعنى حينما تتشابك مختلف محاور الواقع، ويتداخل أسلوب الحكي، والهدف من ورائه[١٨]، والحكم الذي يحركه. ويكون المعنى ويتأسس حين تتوافر نية إنتاجه. وكلما نهض المعنى، كان موضوع قراءات وتأويلات متنوعة. وبدل التساؤل عن ماهية القيم ومعناها، يجدر الإلحاح على

---

(١٨) يمثّل بول ريكور، أعمق الفلاسفة الذين اهتمّوا بشكل كبير بالعلاقة بين القيم والخطاب، أو التعبير عن السلوك الأخلاقي ونمط الحكي. انظر: Paul Ricoeur: *Temps et Récit: 1. L'intrigue et le récit historique*, Points Essais (Paris: Seuil, 1983), et *Soi même comme un Autre* (Paris: Seuil, 1990).,
وبالخصوص الدراسة السابعة من هذا الكتاب بعنوان: «الذات والقصد الأخلاقي». انظر أيضاً: محمد الشيخ، «فلسفة الأخلاق ومشكلات القيم والتغير في الغرب المعاصر (هايدغر، ريكور، رولز، هابرماس)،» التسامح، العدد ٢٨ (٢٠٠٩).

القيم التي تحتاج الإنسانية إليها لكي تكون أكثر إنسانية، وعلى المعاني التي تساعد في بلورة اختيارات أخلاقية أكثر سمواً وقدرة على الاستقبال والاعتراف.

وقد سمح الفكر الفلسفي المعاصر بفتح أفق حاسم، في مقاربة مسألة القيم، يتمثل بالنظر إليها من زوايا متعددة، واعتماداً على معالجات جمعية، لأن «فلسفة القيم»، في مختلف المنطلقات والطرق والمقاصد، تأسست على مبدأ حرية الذات في تقدير الموقف، والحكم على الأشياء، في إطار من الالتزام الذي لولاه، حسب سارتر، لما تم إنتاج القيم. وما دامت الذات هي حاملة القيم إلى الوجود، فإن وجود هذه الذات يُجسّد قيمة يتعين الاعتراف بها، إذ يمكن للمرء أن يتعرّف إلى ذاته بوصفه حاملاً للقيم، كما يقول روبير نوزيك[١٩]. أما إيمانويل ليفيناس، فإنه يرى أننا نكشف، دوماً، عن القيم من خلال الآخرين، وبواسطة ما يعبّرون عنه من علامات ونداءات ودلالات.

رابعاً: الفلسفة والوفاء للقيم

يفرض علينا الحديث عن القيم، اليوم، كثيراً من الحذر والتواضع، فهو حديث إشكالي، غير بريء، ويترجم حالات مختلفة من الحيرة والقلق. ويتطلب يقظة خاصة في مواجهة مختلف أشكال اللايقين والتعقّد التي تنتجها الحركية الجارية للعالم. كما أنه يزجّ بنا في حالات من الخوف التي تعترينا في هذا الوقت، والصعوبات التي تعترض الكبار، أو غير الكبار، في العالم، على توقع أو تخيّل المستقبل.

ينتاب المرء، في أغلب الأحيان، شعور بقدرية صعبة التفسير؛ فهو كلما تبرّم من اليقينيات القديمة، وجد نفسه في مواجهة الشك والقلق. وهي حالات ليست، دائماً، غير مفيدة في استنهاض العقل والتفكير والتواصل، إلا أن ما يثير الانتباه، في مقاربة سؤال القيم، غلبة نوع من الغمّة أو الحداد على القناعات الماضية، أو فقدان قيم تبقى، عند استدعائها، راهنة وذات جدارة. لكن حركة الاقتصاد، وسطوة الإعلام، واتساع دوائر أنماط التواصل الافتراضية، والأشكال الجديدة للعنف... إلخ، تدفع بالمرء إما إلى تحويل الشك إلى نظام واختيار، أو السقوط في فخ الأنماط القديمة أو الجديدة من الدوغمائيات.

(١٩) Robert Nozick, *Anarchie, Etat et Utopie* (Paris: Presses Universitaires de France, 1974).

وقد يكون من الأليَق التذكير بأن العمل التحرري الطويل للفرد ـ وهو ما بشّرت به الحداثة ـ عمل مكلف جدّاً. كل واحد، أو كل مجتمع، يؤدي الثمن حسب طبيعة القوى والفاعلين فيه، وبقدر ما يمكن اعتبار الكلفة التي يتعيّن تقديمها من أجل الحرية، فإن ذلك لا يمنع الإقرار ببعدها المفارق بوصفها ثقلاً ومسؤولية ليست هيّنة، إلى درجة أنها قد تغدو استعباداً من نوع جديد. فالفرد، وهو يتحرر من سطوة الجماعة، يعرّض ذاته، في الآن نفسه، إلى حالات من الضعف، والوحدة، والهشاشة. وهذا ما أدى بمفكر مثل جيل ليبوفتسكي إلى القول إن انهيار الأشكال التقليدية للتأطير والتنشئة ليس دليلاً على الوصول إلى «درجة الصفر» من القيم، بل يستدعي (الانهيار) الفرد للتحرر من الوصاية المطمئنة، والضاغطة للواجب، للانخراط في سبيل أخلاق للمسؤولية[٢٠].

فالإنسان، اليوم، وفي كثير من بلدان الغرب، أو تلك التي تعرّضت لتأثير الغرب مثل بلداننا، يجد نفسه أمام **نوعين** من السلوكات: **الأول** «صبياني»، «طفولي»، تسعفه في ممارسة حريته وكأنها نزوة أو هوى عابر؛ **والثاني** يوحي فيه صاحبه بأنه «ضحية» تعرّض لظلم أصلي أو تاريخي، وينظر إلى ذاته باعتباره كذلك، مهما حصل من جبر ضرر أو حيازة مكتسبات.

كيف يمكن العيش، إذن، في عالم من دون بوصلة؟ هناك من يرى، مثل أندريه كونت سبونفيل (André Comte-Sponville) أن العيش في هذا العالم التائه، المستلب بكل أشكال الاستهلاك، الغارق في «ثقافة الإدراك»، ممكن، لكن ليس بتخيل قيم جديدة، وإنما بابتداع نمط جديد من الوفاء لتلك التي تركها لنا تاريخ الإنسانية، أو تلك التي أنتجها التاريخ الخاص لكل مجتمع، مع الانتباه إلى ما يفرزه العالم الذي يتشكل أمامنا من مظاهر التسلط، والاغتراب، والقلق. وما هي هذه القيم؟ هي تلك التي تبقى وفية للأصول أو المبادئ الأربعة للأخلاق، وتلك التي تسير في اتجاه الحياة، وفي اتجاه المجتمع ومصالحه، وفي اتجاه العقل أو ما هو كوني فيه، وأخيراً تلك التي تسير في اتجاه المحبة، ذلك أن التفاعل الحيّ بين هذه الاتجاهات هو ما يؤسس للوفاء، باعتبار أن متطلبات الحياة تقف عند حدود حاجات المجتمع، التي تقف، هي بدورها، عند حدود العقل الذي يتحدد ويستكمل بالمحبة. وهكذا، فإن الانتقال الذي نعيشه اليوم،

---

(٢٠) Gilles Lipovetsky, «L'ère de l'après devoir,» dans: *La Société en quête de valeurs: Pour sortir de l'alternative entre scepticisme et dogmatisme* (Paris: Institut de management d'EDF et de GDF, 1996), p. 26.

على صعيد القيم، ليس انتقالاً من سلّم للقيم إلى سلّم آخر، بل انتقال من التشبث المتشدد بإيمان ما إلى الوفاء للقيم النبيلة، باعتبار أن الوفاء هو ما يبقى من الإيمان حين نحسب أننا ضيّعناه[٢١].

ومن بين شروط التعبير عن هذا الوفاء الجديد، مساءلة العلاقة بين العقل والتواصل، والنظر في القواعد الأخلاقية للمناقشة[٢٢] بين الثقافات والأفراد في أفق إعادة بناء معنى جديد للفعل الجماعي.

خامساً: حول التسامح ونقص الإحساس الإنساني

هل تشكّل لفظة «التسامح»، كما مسألة القيم والتنوع، كلمات أمر جديدة لإعادة الاعتبار إلى إنسانية الإنسان في العقدين الأخيرين؟ ولماذا يفرض مثل هذه الكلمات، في استعماله شبه البديهي، تشابكاً بين السياسة والأخلاق؟

يبدو أن «المؤسسات» التي تدّعي التعبير عن «الضمير العالمي»، تجد نفسها إزاء شكل من أشكال الأمر الأخلاقي لاستدعاء تذاوت جديد، وعلاقات إنسانية مغايرة؛ فالجرائم والأعمال البشعة التي يقترفها الإنسان ضد الإنسان، وإرادات القوة، كيفما كانت مرجعياتها وتبريراتها، التي تميل في اتجاه الإلغاء والتطهير والاستعباد، تفضح، أكثر فأكثر، تجاوزات الهويات المتطرفة والمصالح المتوحشة.

يعاني العالم الذي نشهد اليوم على ولادته، نقصاً مهولاً في الإحساس الإنساني. فهل يمثل النداء إلى التسامح لحظة اعتراض حيوية على الميول التخريبية التي تعلن عن ذاتها، منذ الآن، من خلال هذه الولادة الجديدة للعالم أو ما ننعته، عن اقتناع أو عن تهكم، بالعولمة؟ وهل يتعلق الأمر بحمى تجارية جديدة، وبشعار جديد يتعين مساءلته، بَلْهُ نزع الهالة الأسطورية عنه؟

---

(٢١) André Comte-Sponville, «Une Morale sans fondement,» dans: *La Société en quête de valeurs: Pour sortir de l'alternative entre scepticisme et dogmatisme*, p. 138.

(٢٢) يتقدّم يورغن هابرماس باعتباره أحد أهم الفلاسفة المعاصرين الذين استدعوا الأخلاق في فهم ظواهر الزمن الحديث، وإشكاليات التواصل. انظر: Jürgen Habermas, *Morale et Communication: Conscience morale et activité communicationnelle* (Paris: Cerfs, 1986).

انظر أيضاً: محمد نور الدين أفاية، **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة: نموذج هابرماس**، ط ٢ (بيروت؛ الدارالبيضاء: دار أفريقيا الشرق، ١٩٩٧).

يبدو سؤال التسامح، كقيمة، وكأنه يحيل على فضيلة، وعلى نظام أخلاقي. وسواء تعلق الأمر بمثال أو بنمط سلوكي، فإن التسامح يندرج، في أغلب الأحيان، في إطار الواجب، أو ما يجب أن يكون، أو ما هو مرغوب فيه. أن تسامح أو تعبّر عن سلوك متسامح، معناه أن تأخذ الآخر بعين الاعتبار، لأن السلوك المتسامح هو الذي يقبل حجج الآخرين، ويكون صاحبه على استعداد للاعتراف بأخطائه. لذلك يكتسب التسامح معاني مختلفة، حسب مجالات القول والفعل والتواصل. فهو يحتمل معاني المقاومة، والصبر، والمعاناة، والشفقة، والتواطؤ، والقبول، والغفران، والاحترام والضيافة... إلخ. وفي كل الأحوال، أن تسامح معناه أن تكون قادراً على التبرُّم من مواقعك الخاصة، وأن تدخل ما يلزم من النسبية على أفكارك قياساً إلى نجاعة وصلابة حجج الآخرين.

أليس التسامح معناه امتلاك فضيلة الاستماع والفهم والاعتراف، وإدماج الآخر كأفق للفكر وللسلوك من دون فقدان الذات وتبديد مقوّماتها؟ غير أنه كيف يمكن تصور هذا النوع من الفاعلية التواصلية تجاه مختلف تعبيرات الأصولية التي تفرض نفسها على العلاقات الإنسانية من الجهات كافة؟

إضافة إلى الإرادات المتنوعة المصادر التي تعمل على إعادة تنشيط ما هو ديني، تفرض «أصولية السوق» معاييرها على كل مناطق العالم تارة بنهج أساليب التفاوض والمساومة، وتارة أخرى باعتماد القوة الوحشية. تتقدم هذه الأصولية بوصفها نموذجاً، أو بالأحرى معياراً مطلقاً لإنتاج وإعادة إنتاج الثروة، بحيث يكون فيها للمال الأولوية المطلقة، بل إنها تخصص له من الذكاء والإمكانيات أكثر مما تمنحه لإنقاذ الناس من أوضاعهم التعيسة في العالم. لقد أصبح المال، في مجتمعاتنا، وأكثر من أي وقت مضى، المعيار والمرشد والقيمة المطلقة، إلى درجة غدا فيها قوة تغري بمقدار ما تعمي، وتسلب بمقدار ما تشوّش على النظر والحكم والموقف. كيف يجوز الحديث عن التسامح باعتباره قيمة في وقت تتنامى فيه نسبة الفقر والأمية والأمراض، ويزداد البون شساعة بين الغنى والفقر؟ ذلك أن الخمس الأكثر غنًى من سكان العالم يسيطر على أربعة أخماس ثروات العالم. بأي طريقة يمكن مواجهة غطرسة أصولية السوق، وكلّيانية المال بهدف خلق توزيع أكثر عدالة وتوفير فرص أكبر للمساواة والتضامن؟

تتساوق عبادة المال مع أصولية جديدة محايثة لها ومرتبطة بتحركاتها وآليات اشتغالها، ذلك أن المركب العسكري ـ الإعلامي الذي صنعته هواجس القوى العظمى من أجل الردع وامتلاك أسباب القوة، ولّد ما أسماه بول فيريليو «أصولية التقنية». تخترع

البلدان الغنية أسلحة، وأنظمة أسلحة تتحول، بشكل من الأشكال، إلى «ربوبيات واقية» تجد نفسها بحاجة مستديمة إلى تطعيمها بثروات بلدان الجنوب لضمان حماية الكبار. وكأن الأمر يتعلق بـ «آلهة آلات» أنتجت «وحدانية عقائدية» تتميز بلاتسامح نادر وبعنف غير مسبوق(٢٣).

لا يتعلق الأمر، هنا، بموقف مناهض للاختراعات التقنية أو بنزعة محافظة بلهاء، ذلك أن التسامح هو، في جوهره، فضيلة تتعارض مع أشكال الغطرسة كافة. فأصولية السوق، وكذا أصولية التقنية، بشنّها لحركة أحادية الجانب، تسعى لفرض عولمة وحشية على مختلف ثقافات العالم. وهنا يمكن أن نتساءل عمّا هو مسموح به إنسانياً، أي عمّا يمكن هضمه باعتباره خيراً من الناحية الإنسانية.

وإذا كان التسامح يعني أخذ الآخر بعين الاعتبار، بوصفه اختلافاً، فإنه يبدو أن تواصلاً تثاقفياً فعلياً يمثل الأرضية المناسبة لإعادة تأسيس بيداغوجيا حقيقية للتبادل الإنساني. أن تصغي للآخر، أو أن تضع نفسك محله من دون تشظٍّ ذاتي أو فقدان للذات، معناه أن تعمل على تأسيس ثقافة فعلية للحوار. غير أن الشرط البدئي لكل حوار يتجلى في الاستعداد الدائم لتقديم تنازلات بين الأطراف المعنية للوصول، في آخر المطاف، إلى تفاهم ممكن. ومن دون هذا الاستعداد يصعب تصور حوار هادف، بل قد يتحول إلى وسيلة للاحتواء، إما استناداً إلى الوسائط المختلفة للتأثير والتشويه، أو اعتماداً على الضغط والقسر.

لذلك من النادر أن نعثر على حالات حوارية بين الشمال والجنوب، إذ إن هناك لاتكافؤاً جوهرياً محايثاً لعلاقتهما يشوّش على اللقاء، ويحول دون التواصل. وبدل الإعلان عن إرادة للوعي، واتباع أخلاق للمناقشة، لا يكفّ الشمال عن فرض إرادة القوة وإغفال أصول الحوار. فكيف يمكن، إذن، خلق فرص للتبادل، من خلال ـ وبفضل ـ بيداغوجيا للتسامح من دون التحرر من وهم امتلاك الحقيقة الوحيدة، سواء باسم قوانين الاقتصاد أو باسم قيم «عليا» أو باسم الدين؟

يولّد هذا النمط من التموقع حالة من اللاتواصل ومن السلوكات اللاامتسامحة، ذلك أن الحوار هو، جوهرياً، مسألة ثقافية. إلا أن الغرب، أو بعض الغرب، منذ مدة

---

(٢٣) Paul Virilio, *Stratégie de la déception* (Paris: Galilée, 1999).
وهو الكتاب الذي بلور فيه فيريليو تأملاته حول الاستراتيجيات العسكرية واستبداد لغة القوة. انظر أيضاً: Paul Virilio, *Vitesse et Politique: Essai de dromologie*, La Philosophie en effet (Paris: Galilée, 1977).

طويلة، ولا سيَّما منذ بضع سنين، يرى في العمل من أجل إعادة بناء هوية عربية إسلامية متجددة عملاً مناهضاً له. فكل ما يقاوم نماذجه يعتبر خارج التاريخ، على اعتبار أن التقدم وحده خالق للتاريخ؛ تاريخه هو، ومن ثم فإن التغريب، أو تعميم معايير الغرب، يتعين أن يصير مشروعاً كونياً. وكم من فظائع وجرائم ارتكبت تحت عنوان هذا «الكوني»؟، وكم من تدخلات لاإنسانية تعبر عن أكثر مظاهر اللاتسامح عنفاً وطغياناً وجدت في شعار «كونية الغرب» ذريعة ومبرراً؟ وكيف يمكن، إذن، أن يحصل الحوار في عالم موزع ما بين خوف استيهامي من فقدان الهوية، واتجاه، يزداد غطرسة، لفرض أصولية السوق؟ إلى أي مدى يمكن بناء أخلاق للتسامح داخل حقل دولي مسكون بالحذر وبالمصالح المتوحشة وبنسيان الكائن؟

سادساً: خطاب القيم ومفارقات التنوع

عندما تتعرّض ثقافة ما إلى إرادة للقوة تستهدف الاعتداء على مقوّماتها، واحتقار رموزها وقيمها وصورها، فإن هذه الثقافة تجد نفسها مضطرة إلى العودة إلى الأسس العميقة المكوّنة لها، والرجوع إلى العلامات الأكثر تعبيراً عن هويتها وتميّزها. وفي هذه الحالة، يتفجر ردّ فعل لاعقلاني ضد الظلم من طرف هذه الثقافة. لذلك، فإن معايير وقواعد جديدة للحوار مطلوبة لتكسير الصور النمطية، ومحاربة إرادات التشويه، وتأسيس تواصل تثاقفي واقعي، وأخلاق فعلية للمناقشة.

وبمقدار ما نجد في العالم من يدعو، مثلاً، إلى الصراع والاحتقار، نعثر، أيضاً، على أصوات تنشد الحوار واحترام المسلمين وغيرهم. كما أنه لا يوجد فقط إلا المتعصبون في الوطن العربي، لأن المشهد الثقافي العربي الإسلامي عبارة عن فسيفساء حقيقية من الخطابات والمواقف والأحكام. وحده تثاقف متكافئ، عادل وإنساني، يمكنه نزع الطابع الأسطوري عن الأحكام المسبقة والصور النمطية الخاطئة. لذلك، فإن اعترافاً واقعياً بين أوروبا والعالم العربي الإسلامي يبدو مطلباً دائماً، طالما أن الإسلام أصبح له حضور لافت، ومعطى سوسيولوجي وثقافي لا يمكن تجاهله في أوروبا (هناك ما يقرب من خمسة عشر مليون مسلم في القارة الأوروبية)، كما أن نموذج الغرب يحتل ـ مهما كانت المقاومات ـ مكانة ذات أهمية بالغة في الحياة العربية الإسلامية، سواء في أنماط التسيير والتواصل واللباس، أو على صعيد الفكر والنظر.

للاقتراب من الأسس الخطابية لمسألة التنوع، يتعيّن تجاوز النزعة المانوية السائدة التي توهم بأن هناك حركتين اثنتين تطبعان زمن العالم؛ تفرز الأولى مقوّمات نفي الآخر والعنف، بينما تنتج الثانية الغيرية والتبادل، والوقوف على بعض أشكال الانزلاقات الممكنة للمطالب التي تعبّر عن ذاتها باسم الهوية أو باسم الاختلاف، أي أن الحديث عن القيم ـ أو عن الثقافة عامة ـ يفترض الكشف عن الحدود المنزاحة، والمتحركة دوماً، التي تنتجها معادلات الهوية والاختلاف، والماضي والحاضر، والذات والآخر، ذلك أنه بإغفال، أو باستبعاد الواقع الاجتماعي، والسياسي والثقافي للتنوع، قد ننسى بأن خطاب التسامح نتاج تاريخي للذين يسيطرون، كيفما كانت طبيعة ودرجة هذه السيطرة، كما أنه لا مناص لـ «معالجة «التنوع الثقافي» من «وضعه في سياق المصالح المختلفة لمن ينطق باسمه أو يدافع عنه»[٢٤]، ذلك أن خطاب التنوع، بخصوص القيم أو بغيرها، كما هو الشأن بالنسبة إلى الاختلاف، بتأكيده خصوصيات الآخر، يمكن أن يضعه في إطار علاقة برّانية والنظر إليه بوصفه غريباً، وتثبيته، بالتالي، ضمن فهم اختزالي لـ «هوية مفتعلة». والحال، إن عملية تثبيت الآخر في خصوصية ما، والدعوة إلى احترام الاختلافات، يعملان، بأشكال لاواعية، على المشاركة في منع اللقاء بين أنماط الوعي، والتفاعل الحيّ بين القيم. فليست الغيرية هي الاختلاف واحترام الاختلافات فقط. وبعيداً من كونه شرطاً مسبقاً للقاء مع الآخر وللحوار، يمكن للاختلاف أن يمثل السلب الفعلي للغيرية.

من جهة أخرى، يمكن للتفكير في الثقافة، أو القيم، انطلاقاً من التنوع، أن يخفي التفاوتات الصارخة في توزيع الخيرات الثقافية، كما يمكن أن يتستر على إرادة للهيمنة تحت عنوان عملية ديمقراطية أو سياسة وقائية. لذلك بقدر ما تستدعي المطالبة بالاختلاف درجة عالية من الحذر المستمر، تستوجب معالجة «التنوع الثقافي» يقظة ثقافية خاصة. قد تكون هذه المطالبة ردّ فعل على نزعة أحادية جارفة تواكب العولمة النيوليبرالية، كما قد تترجم شعار مناهضي العولمة لإدانة تحويل الخيرات الثقافية إلى سلع، بقدر ما يمكن أن يعبّر التنوع عن ذاته من خلال مفردات متشددة وعنيفة باسم الدين أو اللغة أو الجهة[٢٥].

---

(٢٤) Armand Mattelart, *Diversité Culturelle et mondialisation*, Repères (Paris: La Découverte, 2005), p. 99.

(٢٥) Jeremy Rifkine, «L'âge de l'accès: Enjeux et perspectives des réseaux,» dans: Jérôme Binde, dir., *Où Vont les valeurs?: Entretiens du XXème siècle*, BAM Idées (Paris: Unesco; Albin Michel, 2004).

هذا ما أدى ببول راس إلى الملاحظة أن «التاريخ يعلمنا أن ضحايا الحداثة، والشعوب المهملة، والفلاحين المستغلين، والعمال المطرودين، أو الذين تضاءلت قيمة عملهم بسبب التقدم التقني، والتجار الصغار المفلسين، يلجأون جميعاً إلى بناء نماذج هوياتية فصامية، ويعمدون إلى فبركة ثقافة ترجع إلى هويات أولية يعاد صوغها في المتخيل اعتماداً على أرض الأجداد، ونقاء الدم، واللغة الأصلية، والماضي الموهوم»[٢٦].

وهكذا، فإن تفكك كيان «وطني» باسم الحق في الاختلاف، أو المطالبة بالتنوع، مهما كانت مشروعيتهما، وتفتت الأسس المشتركة لبلد ما قد ينتج منه فتح باب جهنم، وتفجير نزوعات الموت. في هذه الحالة، قد تبدو كل الحدود معرضة للاهتزاز والتدمير، كما يتوقع تعريض مقوّمات العيش المشترك إلى الخطر والتهديد. ومن ثم يمكن للتشنّج الهوياتي باسم تنوع ما أن يولد أسباب الخصومة والفتنة والمحنة.

ومع ذلك، فالتشديد على اعتبار التنوع الثقافي محرك الإنسانية تشديد صائب. وهو ما يمنح المعنى لمختلف أشكال التبادل بين الناس، غير أنه، كما يرى موريس ميرلوبونتي، «إن مجموع الكائنات التي تعرف باسم الإنسان، المحددة بالصفات الفيزيائية التي نعرف، تمتلك أيضاً، بشكل مشترك، نوراً طبيعياً، وانفتاحاً على الوجود يجعل من مكتسبات الثقافة قابلة لأن تصل إلى الجميع. غير أن هذا الإشراق الذي نجده في كل نظرة موسومة بالإنسانية، يمكن أن نعثر فيه على أكثر أشكال السادية قسوة»[٢٧].

ولعل البلاغة السائدة حول التنوع تفضح حتى أولئك الذين رفعوها في وجه تسليع العقول، لأنهم كلما ذهبوا بها بعيداً تبيّن لهم أن أسس الدولة - الأمة، والسيادة، والحدود المعترف بها، أصبحت معرّضة للتهديد والهشاشة. وإذا كان التنوع فعل اعتراف عظيم، فإنه يمكن أن يتحول إلى فخ حقيقي، وخصوصاً أنه «أصبح لازمة مضللة تنسحب على وقائع ومواقف متناقضة، جاهزة لكل التوافقات المرحلية»[٢٨].

وعلى الرغم من الحركات النازعة إلى العولمة، فإن العالم ـ أو بعض مناطق العالم ـ يبدو أنه أصيب بفيروس «القبلية» أو البلقنة باسم الاختلاف أو الحق في التنوع.

---

(٢٦) Paul Rasse, *La Rencontre des mondes: Diversité culturelle et communications* (Paris: Armand Colin, 2006), p. 301.

(٢٧) Maurice Merleau-Ponty, «L'Homme et l'adversité,» dans: Maurice Merleau-Ponty, *Signes* (Paris: Gallimard, 1960), p. 391.

(٢٨) Mattelart, *Diversité Culturelle et mondialisation*, p. 3.

فالأحداث التي يتفرّج عليها العالم يومياً قاسية جداً. صحيح أن تاريخ البشر يصنعه التواصل كما المآسي، فنحن نشهد على أشكال لا حصر لها من ردود الأفعال باسم اللغات، والجهات، والقيم، والثقافات المحلية. إنها فسيفساء لامحدودة من الآثار، والرموز، والخصوصيات تطالب بـ «الحق في أن تكون لها حقوق»، والخطاب الحالي حول التنوع يمنحها المشروعية والمناسبة.

انطلاقاً من القضايا التي صاغها ميشال فيوفيوركا حول الاختلاف، هناك ملاحظات وآفاق لتدبير أشكال التنوع في القيم، وفي غيرها، منها أن الاختلاف لا يكتفي بإعادة إنتاج مقوّماته، بل يتم إنتاجه و«ابتكاره» من طرف فاعلين «عضويين»، مرتبطين برأسمال رمزي منه يتزوّد الاختلاف وينتعش. غير أن تدبير المطالب الهوياتية، كيفما كانت طبيعتها، يفترض العمل على ألا تنتقل إلى أفعال عنيفة، وتتطلب إرادة عامة لتحويل أسباب التشنّج إلى مجال للمناقشة الديمقراطية «والنزاعات الممأسسة». وأيضاً، وفي ضوء مختلف أوجه وأنماط التعبير عن خطاب الضحية الذي لا يتوقف عن الظهور، تطالب المجتمعات، المعنية بذلك، بالاشتغال على ذاتها ومعالجة هذه التعبيرات بالبدء بالاعتراف بها، وتحويل احتمالات السقوط في الغمة باستدعاء عوامل تحرك التفاعل، والإبداع، وأخذ الكلمة، وذلك بضمان شروط العدالة والمساواة في كل مستويات المجال العمومي قصد محاصرة «أصوليات» الاختلاف أو «التنوع»، التي تقاوم التثاقف الجاري على الأرض، وتدعو إلى الانغلاق على هوية «مختلفة»، «خالصة»، وجيدة بالضرورة.

لقد أدت منظمة اليونسكو دوراً كبيراً في الترويج لمصطلح «التنوع»، وذلك في سياق استراتيجي استهدف مقاومة الأبعاد الهيمنية للعولمة، وشدّد على أهمية سيادة الدول وخصوصياتها الثقافية. لكن لم تكن هذه المنظمة لتتوقع الاستعمالات المختلفة والمتضاربة لهذا المصطلح في الصراعات الخاصة التي تنفجر هنا وهناك باسم التنوع. حتى داخل مجالات البحث في العلوم الإنسانية، فإن النقاش «الفرنسي» حول التنوع يبرز أوجه التضارب في النظر والمنهج، والتحليل والاستنتاج، لأنه يمسّ جوهر القيم المؤسسة للدولة الجمهورية، من قبيل المساواة، والتضامن، ويعيد النظر حتى في آليات الرابطة الاجتماعية، وقدرة الناس على العيش المشترك، بل إن باحثين يعتبرون النقاش حول التنوع مدخلاً إلى إعادة التفكير في التعاريف المؤسسة للوجود الجماعي الفرنسي. وما السجال المستعر حول «الهوية الوطنية»، والحجاب، والبرقع، والمهاجرين، إلا

علامات على ما يجري داخل الأوساط السياسية والاجتماعية والثقافية من قلق وأسئلة حول الذات والآخر و«قيم الجمهورية»، والعيش المشترك، إذ لا يكفي الإقرار بغنى التنوع، والتغني ببعض مظاهره المغرية، أو تعبيراته العادلة، لأن تدبيره ومعالجة مطالبه قد يؤدي إلى نوع من التفكك الاجتماعي، وإلى إعادة النظر في الروايات الكبرى حول الوطن، والجمهورية، واللغة، والدولة، والمدرسة، والثقافة.

وعلى الرغم من الاستعمال الواسع للفظة «التنوع» ـ لأنها مجرد لفظة، وبعيدة عن أن تتضمن حمولة مفهومية ـ فإن هناك اختلافات عميقة في الفهم والأهداف التي تحرك المستعملين لها. لذلك يدعو البعض إلى استبعادها إذا كانت ستصير سبباً في انقسامات في السياسة والاجتماع والثقافة، من دون إغفال أن وحدة بلد ما، لا تمنع، إطلاقاً، من التفكير في الاختلافات المكوّنة لها. لكن المناقشات حول التنوع لا تفيد بأن هذه المعادلة تبدو بديهية بالضرورة، ذلك أنه كيف يمكن الاحتفال بالعرق والانتماء الإثني في الوقت الذي يتعين النضال ضد كل ضروب التمييز؟ وكيف يمكن احترام الاختلافات وتجنّب الدعوة إلى الانفصال الثقافي في الوقت نفسه؟ وهل الدعوة إلى الحقوق الثقافية لا تتنافى مع القيم المؤسسة للدولة الوطنية؟ ثم هل القول بالانتباه إلى الخصوصيات الثقافية، واللسانية، والإثنية، من منطلق الإقرار بالتنوع، لا يؤدي إلى غضّ الطرف عن مختلف أشكال التفاوت الاجتماعي؟ وكيف يمكن مراعاة الأبعاد الثقافية من دون ضمان العدالة الاجتماعية والتسليم بالحقوق السياسية؟

أسئلة عديدة يفترضها الحديث عن التنوع وأبعاده المختلفة التي تتجاوز، عادة، الاحتفال به أو الاستعمال الساذج له. وفي كل الأحوال، يتعين الانتباه إلى أن الفاعلين الوسائطيين، سياسيين كانوا أو مثقفين أو غيرهم، لا يمكنهم وحدهم نشر هذا المصطلح أو فرضه في المناقشة العامة، حتى ولو عملت منظمة دولية، مثل اليونسكو، على الترويج له، وإنما يتمّ الاستعمال الجماعي الشعبي من طرف أولئك الذين يشعرون بأن حاجاتهم غير محققة. والسؤال الكبير الذي يفرض ذاته في هذا السياق هو: كيف نستعمل التنوع؟ والجواب عنه قد يساعد على تجنّب السقوط في الخلط بين بعدين: **الأول** مرتبط بالمطالب الثقافية (دينية، ولغوية... إلخ)، **والثاني** يعود إلى ضرورات التقليص من الفوارق، ومحاربة التمييز. ومع ذلك، فإن التنوع يمكنه أن يعبّر عن تصور للمجتمع تتعايش فيه كل الجماعات والأفراد، وتلتقي، باختلافها وتنوعها، على أمل تفادي كل

العوامل المؤدية إلى الخصومة، والشقاق، والانفصال. وانطلاقاً من هذه القاعدة، كل التعبيرات لا يمكنها إلا أن تكون مصدر ثراء، ومنبع إبداع وتواصل.

ويبدو، اعتباراً لما سبق، أننا نشهد على تحولات دلالية واستخدامات خادعة لمفردات ـ نبيلة في ذاتها ـ وعلى تغيّرات تحصل في الثقافة بسبب مفعولات التواصل، حيث تحوّلت الشعوب إلى فئات من «الجمهور»، وجرى اختزال المواطنين إلى مستهلكين. بل إننا نشهد، أكثر من ذلك، تنامياً محموماً للعدوانية، ولا سيَّما تلك التي تتخذ من الوطن العربي موضوعاً لها.

كيف يمكن مقاومة الفكر الوحيد والتفكير في التعدد؟ ثم كيف يمكن محاصرة ما هو تراجيدي والانخراط في التواصل؟

الجواب عن هذه الأسئلة يكشف، في تصوري، الرهان الحقيقي لبيداغوجيا التسامح ولسؤال القيم. ويبدو أنه رهان صعب في زمن تزداد فيه «أصولية السوق» تشدداً وشراسة، بل وأصبحت تفرض ذاتها بكثير من التجبر والغطرسة، لا تترك للثقافات الأخرى أي هامش آخر للتعبير عن اختلافها سوى الارتكاس إلى أصولها العتيقة والعودة إلى ما يشكل ذاتيتها الدفينة. ويظهر أنه على الرغم من هذا الاحتقان الثقافي الحاد، فإن التفكير في ما هو إنساني حاجة وجودية وانفتاح ممكن، من دون سلب درامي للذات، أو تماهٍ وهمي مع الآخر، ومن دون استجداء ثقافي أو رفض عصابي للآخر.

القسم الثالث

العرب والفكر النقدي

الفصل الخامس

النزعة النقدية في الفكر العربي المعاصر

في كل مرة يهتزّ فيها الكيان الحضاري لأمة من الأمم أو شعب من الشعوب، أو حتى فئة اجتماعية داخل المجتمع الواحد، يبدأ نظام العلاقات والقيم في التخلخل، وطرق التصور والتنظيم في التبدل، ويبدأ في الآن نفسه حديث الهوية بالبروز، وتكثر التآويل وتتعدد المعالجات، كل حسب موقعه ومرجعياته ونمطه في التعبير.

غالباً ما يتم الحديث عن الهوية في ظروف هذا الاهتزاز، من منطلق ذات معذّبة تعاني مأساة ضياع تفاصيل مكوّناتها، ويؤشر إلى أزمة رمزية ووجودية. وفي سياق هذا التحول الذي يتهدد السائد، تنتعش الميتافيزيقا، ويزدهر الشعر والأدب، ويظهر الخطاب الديني، بقوة، مطالباً بحقه في الحديث عن الهوية والانتماء. وفي الحالات جميعها، يشي خطاب الهوية، ولا سيَّما حين يتخذ صيغاً مأساوية تضخيمية، باختلال في الدلالات والقيم، وباهتزاز عميق في المعاني.

لذلك يتعين الاستماع إلى ما يقال وما لا يقال داخل سياق الحديث عن الهوية وصيرورة الذات. وتؤدي المراحل المختلفة، والمعطيات الوجودية المتعددة لحياة الإنسان والجماعة، والصدمات الكبرى التي تعيشها، دوراً حاسماً في طبيعة لغة الخطاب، بإضفائها سمة معينة على أسلوبه، ومن ثم فإن القيمة الدرامية والعاطفية التي

تميّز أسلوب الخطاب تحدد، في كثير من الأحيان، تحركه الرمزي، إذ تخلق الفترات المتوترة خطاباتها عن الهوية بإبراز انجراح الذات وعذاباتها إذا ما تعرّضت لغزو، أو حصار، أو تدجين، أو تهديد.

ويبدو أن هذه الملاحظة تسمح لنا بالقول إن التشكيلات الخطابية العربية، منذ بدايات التغلغل الأجنبي في الوطن العربي، بما استدعى ذلك من مواجهات متكررة، تكشف عن كثير من التوتر. لذلك يسكن الطابع التراجيدي، أحياناً، لغة الحديث عن الأصالة والتراث، والهوية والكيان العربي، والشرعية، والديمقراطية... إلخ، بل إن مختلف الأنساق السياسية التي تعاقبت، أو لا تزال تفرض مرجعياتها على أقطار الوطن العربي، تستثمر، بشكل مثير، ما تسمح به اللغة العربية من تأثير وجداني، ومن إيقاع عاطفي، بهدف ادعاء تجسيد التماهي بين السلطة السياسية ومكوّنات المجتمع المدني. تريد كل سلطة عربية إشاعة هويتها على الآخرين، لذلك تعمد إلى نهج سياسة تستهدف صهر هويات الآخرين في هوية السلطة. وما تشهده بعض البلدان العربية من اهتزازات، منذ بداية عام ٢٠١١، علامات على مختلف أشكال التعبير المتشنّج عن الانتماءات المتنوّعة التي عملت التسلطية، طوال عقود، على كبتها ومحاصرتها.

ومن ثم، يبدو من الواضح أن طرح سؤال الهوية، أو حتى الاختلاف، غالباً ما يتم في سياق محاولة للتعويض من اضطراب في اللغة، وفي العلاقات الاجتماعية والثقافية، ومن فهم تقليداني للعمل السياسي، مهما رفعت مختلف الأطراف شعارات الحرية، والعدالة، والكرامة، والديمقراطية. وهذا ما يُعبر عن التباس في المعاني، فضلاً عن أنه يأتي للبرهنة على فشل النماذج المتحكّمة لأشكال السلطة التي تبسط سيطرتها باسم هوية نمطية.

للاقتراب من مسألة المعقول والنزعة النقدية في الفكر العربي، ارتأينا الوقوف عند الاجتهادات الفكرية التي دعت إلى العقلانية ونقد الذات، متناولين قضية توتر العلاقة بين الوعي والواقع العربي، ودرجة الاهتمام الفكري بموقع النقد في سياق انسحاب الفكر، وانشطار الوعي، وعودة الثنائيات. تفترض الحالة الشقية للوعي العربي، في الفترة الراهنة، استنهاضاً لتناول متعدد الاهتمامات، إذ يستدعي الحديث عن مسألة النقد التعرّض لقضايا الذات والوعي، والواقع والمتخيل، ولا شك في أن هذه الموضوعات تشترط أكثر من اهتمام علمي وأكثر من مقاربة.

أولاً: العقلانية والوعي المنشطر

الوعي، بالمعنى الفينومينولوجي، هو وعي بشيء ما، أي أنه وعي ذات بموضوعات. قد يكون هذا التعريف صائباً بخصوص مسألة الفكر والوجود، كما يمكن أن يكون محدوداً، إلا أن الوعي العربي المعاصر، بمختلف مستنداته الفكرية وروافده، تشكّل في سياق علاقة مضطربة مع موضوعاته وأشيائه، إلى درجة يجوز فيها القول إنه وعي بأشياء ليست بتلك التي هو مطالب بالوعي بها.

ولعل بعض المشتغلين في الحقل المعرفي والفلسفي في الثقافة العربية يدركون الشقاء الذي يسكن هذا الوعي، ويقفون عند بعض ملامح الغربة التي يعبّر عنها، ولا يكف عن إنتاج شروطها واستمرارها، بل إن المشتغلين في هذا الحقل وجدوا أنفسهم مرغمين على الانفصال عن تاريخ الفلسفة لينخرطوا في قضايا إشكالية تتداخل فيها الثقافة والسياسة بالحضارة، ويتشابك فيها التاريخ والأيديولوجيا، حتى إن الحديث عن «فلسفة عربية» يبدو بحاجة إلى تدقيق ومساءلة، لأن الأمر يتعلق أكثر، ربما، بما يسمّيه هشام جعيط «فلسفة الثقافة» التي تتخذ من التراث والهوية، وعلاقة الشرق والغرب، موضوعات لها.

في هذا السياق، بدأ وعي عربي ذو طبيعة نقدية يتحرك، وهو يسعى إلى خلخلة الفهم المشترك الذي تعوّد عليه الإنسان العربي، سواء في تعامله مع ذاته أو تراثه أو واقعه، أو في سلوكه إزاء مظاهر الحداثة وأشكال التنظيم العقلانية كافة. يتحرك هذا الوعي، بصورة ملحوظة، داخل مناخ فكري ونفسي متشابك الأطراف والاعتبارات، لكنه يبدو جذرياً في منطلقاته وغاياته، وخصوصاً أنه اشترط عليه الواقع التاريخي العربي ـ الإسلامي ضرورة الاحتكاك بالفكر الغربي، بقدر ما فرض عليه مساءلة أساسيات الثقافة العربية ـ الإسلامية. لذلك خلصت بعض الجهود النظرية العربية إلى القول إن كل تقييم للتراث العربي ـ الإسلامي يستدعي، بشكل حاسم، البدء بالكشف عن مكوّنات العقل الذي أنتج هذا التراث[1]، الذي لم يستطع العرب الابتعاد عنه، لأنهم يفتقرون إلى المعرفة الضرورية به، **أولاً**، ثم إلى وضع هذه المكونات موضع المساءلة والتحليل النقدي، **ثانياً**، حتى يتم «تصفية الحساب» العقلاني مع هذا التراث الذي يجثم على الواقع العربي ـ الإسلامي في أشكاله التي تعاند كل محاولة عقلانية، وكل مبادرة مبدعة.

(١) خصوصاً أعمال محمد أركون ورباعية محمد عابد الجابري حول «نقد العقل العربي».

وبالرغم من انتشار بعض الاتجاهات الفكرية وتأثيرها في الفكر العربي، من ليبرالية وماركسية ووجودية ووضعية... إلخ، فإن هذه الاتجاهات، كما يوحي بذلك تراكم الإنتاج الثقافي العربي، ظلت سجينة أطرها المرجعية الأصلية، وتحوّلت إلى أيديولوجيا تكرّس اللاعقل في الوقت الذي لا تكفّ عن ادعائه، وتثبت التواكل في ما لا تتوقف عن القول بالحرية والفعالية.

هناك هوة سحيقة بين الفكرة والواقع في الوطن العربي، ويشكّل التضخم الأيديولوجي «عائقاً تاريخياً» يحول دون انتقال العقل العربي من الاستهلاك إلى الفعل والخلق. وتجد كل فئة أو سلطة نفسها في إطار مرجعي يتخذ صفة المطلق، الأمر الذي حوّل الوجود العربي إلى وجود أيديولوجي بامتياز، يسعف في ازدهار اللاعقلانية والتصوّف والانسحاب، ويعاند كل إرادة للمعرفة أو الرغبة في صوغ فهم مختلف.

ويبدو، بقوة، أن مسألة العقل والعقلانية تطرح نفسها في كل لحظة من لحظات العلاقات العربية، منذ بداية الاصطدام بظواهر الحداثة في القرن التاسع عشر إلى ما أحدثته هذه الحداثة، في تعبيراتها البربرية والتدميرية، في الكيان العربي، أثناء حرب الخليج وما تلاها من ضروب مختلفة من الاحتلال، ومن برامج وخطط، إلى ما نشهده، في السياق الراهن، من أشكال مختلفة للتفكك والخلخلة باسم إسقاط الاستبداد، ولكن من دون بشائر أو بدائل تخرج عن الدعوات إلى الأخذ بالماضي، وتجييش الجموع بكل الطرق التي تُضادُّ التعقّل والعقلنة. هذا الآن العربي هو الذي يحتاج إلى مساءلة ونقد.

لم يرقَ الإنسان العربي، بالرغم من كل الادعاءات، إلى نصاب المواطنة. لذلك تجده يرفض حاضره لأنه لا يخوّل له إمكانية تحقيق ذاته، ولا يسمح له بممارسة حريته، الأمر الذي يولّد ردود أفعال لا تستجيب لشروط اللحظة التاريخية، سواء وطنياً، أو قومياً، أو عالمياً، فتركن إلى منطق دفاعي يترجم ذاتاً مرضية أو تلتجأ إلى أسلوب من الهجوم على عدو تتغيّر طبيعته في كل مرة، إلى درجة تحول هذا الهجوم إلى أداة يستفاد منها في الاستهلاك الأيديولوجي اليومي من دون أدنى تفكير في المستقبل.

خطاب السلطة العربية وخياراتها النابذة للسؤال والحرية، حوّلت الإنسان العربي إلى كائن نسي ذاته، كلية، وارتمى في لحظته الآنية الوقتية، بسبب الضغط اليومي، وبسبب النزعة التواكلية والتعامل غير المنتج مع الزمن، أو لجأ إلى ماض متخيّل. وسواء تعلق الأمر بالمستوى الرسمي أو الشعبي، الفردي أو الجماعي، فإن جلّ أشكال

الخطاب العربي يطبعه الانفصال شبه المطلق مع تعيينات الواقع والحركة الاجتماعية، حتى أننا «نظن أننا نتكلّم على بديهيات في حين أننا غارقون في المُبهمات»[٢].

لا يمكن للعقل، بوصفه عملية ذهنية، أن يغتني ويتطور إلا ضمن مناخ اجتماعي وثقافي يسمح بهوامش للحرية. إننا لم نتعوّد، في تنشئتنا العامة، على الاستئناس بالعقل باعتباره قدرة على التفكير والتقييم والحكم، لأن أنظمتنا التعليمية تلقينية تطالب بالحفظ وإعادة الإنتاج، ولا تسمح بالاختلاف وسلوك سبيل السؤال وإحكام العقل. بمعنى آخر، إن التضخم الأيديولوجي في الفكر العربي الحديث والمعاصر يلغي العقل، أو يعمل جاهداً من أجل احتواء نتائجه وإقصاء تساؤلاته المزعجة، الأمر الذي يساعد في انتعاش التديّن السطحي، أو السلوك السحري في مجالات الحياة العربية كافّة، في السياسة والاقتصاد والمجتمع والفكر، ويلغي الحركة الصميمية للواقع العيني.

ليس الغرض، هنا، الدخول في نقاش حول ماهية العقلانية، وهل هي أداة لتحكّم الإنسان في ذاته والسيطرة على أقواله وأفعاله، أو هي نتاج الحكم العقلي باعتباره المرشد الحاسم في محاكمة الأفكار وفعاليتها، أو هي الإطار الذي يسعف في تأسيس علاقة مصالحة بين الإنسان العربي وحياته الزمنية، أو هي في الأخير ذلك المجهود العقلي الإنساني الذي يترجم تطابق الفكر مع الواقع على نحو علمي سببي. نحن نتحدّث عن العقلانية باعتبارها تحدياً يومياً يواجه العربي، كيفما كان موقعه، سواء في علاقاته الاجتماعية أو في تعامله مع الزمن والتاريخ، أو في تبادله اللامتكافئ مع عالم التقنية والحداثة، ولا سيّما أن الشروط العربية الراهنة تطالب مفكّريها وفعاليتها السياسية والعلمية بوعي ممكن بتفاصيل الواقع العربي المتموج. فالارتجاج المهول الذي تحدثه الانتفاضات و«الثورات» العربية في كل مستويات الوجود والحياة والموت. والاهتزاز المفجع الذي حصل للذات العربية، سواء بسبب تمزقاتها الداخلية، أو بسبب اشتباكاتها الخارجية بهدف تطويق انطلاقتها وإثبات وجودها، يفرض إنصاتاً عقلانياً حقيقياً للواقع، وإدراكاً فعلياً للتعبيرات الانفعالية والمتخيلة التي يفرزها هذا الواقع.

قد يبدو، هنا، أننا ننفي كل عقلانية عن الفكر العربي، وأن المجتمع، بمختلف نخبه وفئاته، لا يمتلك أو يطبق أنظمة فكرية أو أنماطاً من الممارسة لها تنظيم عقلاني، أو أننا نختزل تأخر المجتمع العربي في غياب ضبط عقلاني عام لمفاصله ومستوياته.

---

(٢) عبد الله العروي، **مفهوم العقل: مقالة في المفارقات** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦)، ص ١٨.

أقول، قد يفهم ذلك في الإشارات السابقة، غير أن الأمر ليس كذلك تماماً، إذ يصعب تحديد العقلانية في مرجعية واحدة، سواء جاءت من التاريخ الثقافي الغربي أو من التراث الفكري العربي. فنحن نجد في المجتمع العربي قطاعات تمارس أكثر أشكال العقلانية، ضبطاً وصرامة، إلى جانب مجالات تشجع على التفكير السحري والإدراكات اللاعقلانية للأفكار والأشياء. المشكلة، كما يصفها العروي، تتمثل بأننا «نقول ونكرّر منذ عقود أن الفكر الذي ورثناه عن السلف ـ ما يسميه البعض التراث ـ يدور كلّه حول العقل. ونعطي على ذلك أدلة كثيرة بعضها ضعيف، وبعضها وجيه مقنع. ونقف عند هذا الحدّ لأننا دائماً في حالة مناظرة. لا نعتبر إلا ما يدّعيه الخصم، فنقارع الحجة بالحجة، أي قولاً بقول، كلاماً بكلام، إحالة بإحالة. ولكن عندما نلتفت ـ وهذا لا يحصل إلا نادراً ـ إلى حياتنا اليومية، نلاحظ بدون عناء أن تطبيق ذلك العقل المفترض لدينا يؤدي في الغالب الأعم إلى نتائج مُحبطة، بمعنى أن المسلك الذي يفرضه علينا العقل ـ كما نتصوره ـ يقودنا إلى غير أو إلى عكس ما تمليه علينا المصلحة البيّنة الواضحة»(٣).

ثانياً: نقد الذات وانفتاحات العقل النقدي

إذا كان النقد إجراءً نظرياً وعملياً تساوق مع الثقافة الغربية منذ عصر النهضة، ووجد تتويجه التاريخي في زمن الأنوار والمنظومات النقدية التي شرّعت، إيبيستيمولوجياً، للاتجاه النقدي، فإن الفكر العربي الحديث لم يؤسس نظرية في النقد، أو على الأقل لم يحدد موقع النقد ودلالاته، كأداة وكمفهوم، في ممارساته النظرية المختلفة المنطلقات والمناهج والرؤى. قد نجد بعض صيغ الاحتجاج والمؤاخذة أو المطالبة بالإصلاح والتغيير والثورة، سواء بالدعوة إلى الرجوع إلى الماضي، أو إدخال قيم الغرب وطرقه في التنظيم المؤسسي، أو الاشتراكية أو الاندماج الوحدوي للوطن العربي، غير أن المنطلق الأيديولوجي يبقى، في جميع الحالات، طاغياً على الأدوات المعرفية والأساليب المنهجية، ويفرض الإيمان المذهبي، ويُغيّب المفاهيم والأشياء.

إلا أنه بدأ ، في العقود الثلاثة الأخيرة، يتبلور اتجاه نقدي يحاول مساءلة مكوّنات العقل العربي بهدف الكشف عن آليات هذا العقل، وعن أسسه المعرفية، والابتعاد، جهد الإمكان، عن المناظرة الأيديولوجية والمذهبية التي تحكّمت في الفكر العربي منذ عصر النهضة إلى الآن. تحاول هذه المجهودات تلمُّس مرتكزات ما تسميه «العقل

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٧٥.

العربي»، مدركة أن تدخلاتها تتم في سياق سياسي وفكري ونفسي عربي يضخّم من الصوغ الأيديولوجي، ويقزم الممارسة النظرية والمعرفية. لذلك نجد المساهمين في هذه المجهودات يحاولون تصفية الحساب مع تجليات هذا التضخم الأيديولوجي، ويناقشون خلفيات أصحابه ونصوصه، ويجادلون مقاصده ومراميه، ولكن من منطلق الدعوة إلى إعطاء المعرفة والعمل النظري قيمتهما في المناظرة الفكرية.

توزع الفكر العربي في زمن النهضة بين اتجاهين: سلفي وليبرالي. وسيطرت عليه إشكالية مركزية تمثلت في ما اصطلح على تسميته إشكالية الأصالة والمعاصرة. وصيغَ بعض عناصر هذا الفكر داخل سياق تاريخي تميّزه الظاهرة الاستعمارية بكل تجلياتها وتعابيرها. فالغرب مثَّل ـ ولا يزال ـ تحدياً وجودياً وحضارياً عارماً أثّر في جل الكتابات العربية، منذ أواسط القرن التاسع عشر، بل تحول إلى إطار مرجعي للمفكرين العرب، سواء أعلنوا عن ذلك صراحة، كما هو الحال بالنسبة إلى المفكرين الليبراليين والعلمانيين العرب، أو تكتّموا على ذلك وسكتوا، ولكنه يسكن نصوصهم بالرغم منهم[٤].

فكر النهضة، إذن، هو وعي بواقع الانحطاط العربي ـ الإسلامي ومحاولة لمقاربة سؤال: لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟

وللإجابة عن هذا السؤال، وكل الأسئلة التي تفرَّعت منه، اضطر العقل العربي إلى أن يبحث عن أطر ومرتكزات، فيها ما ينتمي إلى تاريخ هذا العقل، ومنها ما يرجع إلى الفكر الغربي مباشرة. وهكذا نشأت السلفية والليبرالية والماركسية والقومية، بوصفها اتجاهات فكرية وسياسية تحكّمت، لمدة طويلة، في الصراع الفكري العربي، وعبّرت بأشكال مختلفة عن تطلعات قوى اجتماعية وتفاعلها داخل المجتمع العربي. ونحن حين نتحدث عن السلفية والليبرالية والماركسية، فإن ذلك لا يعني أن داخل كل اتجاه من هذه الاتجاهات وحدة مطلقة تحكم فكر المتحدثين داخلها. كما تتحرّك في السلفية اجتهادات مختلفة ومتنوعة قد تصل إلى درجة التباين، ولكنها تلتقي كلها حول القول بضرورة الرجوع إلى زمنية قدسية، والتعالي على التاريخ.

---

(٤) ويبدو أن الذهول الذي عاشه بعض المفكرين العرب عند احتكاكهم بالغرب لم يسمح للكثيرين منهم بتكوين نظرة واقعية عن هذا الكيان الحضاري المختلف. لذلك يتعيّن استنطاق الصور المتخيّلة الثانوية في إدراك العرب للغرب. لأنه يظهر أن هذه الصور ما زالت متحكمة في هذا الإدراك إلى الآن. انظر: Mohammed Noureddine Affaya, *L'Occident dans l'imaginaire arabo-musulman* (Casablanca: Toubkal, 1997).

فسلفية محمد عبده، على سبيل المثال، تتميّز بحس نقدي يصعب العثور عليه في النصوص التي يكتبها الأصوليون في الوقت الحالي، لأن المفكر المسلم ركّز اهتمامه على واقع حال المسلمين بالدرجة الأولى، حتى إنه، أحياناً، لا يرجع إلى الإسلام إلا حين يكون له تأثير فاعل في حياة المسلمين. لذلك لم يترك أي فرصة لتوجيه النقد إليهم.

يرى محمد عبده أن العقيدة الإسلامية سليمة، ولكن المسلمين سواء كانوا حُكاماً أو محكومين، أخطأوا فهمها. هذا من جهة، ومن جهة ثانية، فصل عبده بين العلوم الدينية، التي يتعين أن تساير متطلبات اللحظة التاريخية، والعلوم المدنية التي تسعف المجتمع في التمدن والتقدم. وكل هذا لا يمكن أن يتم إلا ضمن مشروع تربوي يُنقي العقول من الاعتقادات التيئيسية، ويؤسس لأخلاق العمل والفضيلة.

وبالرغم من الانفتاح الذي قام به محمد عبده، فإن اجتهاداته لم تسفر عن إنتاج مفهوم محدّد للنقد من حيث وضعه الدلالي والإجرائي[٥]، ولا سيَّما أن أعماله ومواقفه تصدّى لها الاتجاه الليبرالي ذو الميولات العلمانية، حيث اعتبر الدعوة السلفية، مهما كان تفتُّحها، دعوة لن تخرج العرب والمسلمين من انحطاطهم ما دام الدين يجثم على العقول والنفوس، ولا يفسح في المجال للاختلاف الحقيقي. ومن ثم، فالسبيل الوحيد إلى الانفلات من التخلف هو فصل الدين عن قضايا الدولة، وتنظيم المؤسسات بشكل عقلاني، وتعليم قواعد العلم لصنع التقدم الفعلي.

من هذه المنطلقات، حاور فرح أنطون محمد عبده، وناقش الدعوة السلفية بصورة عامة. ومن الاعتبارات نفسها شارك أديب اسحق في هذا الصراع الفكري.

ونشير إلى أن ما يهمَّنا، في هذا المقام، لا يتمثل برصد العناصر الفكرية المؤسسة للاتجاهات التي شهدها الفكر العربي الحديث والمعاصر، بقدر ما تهمَّنا ملاحقة ملامح النقد كفعل إيبيستيمولوجي وتدخُّل إجرائي في مجالات الممارسة النظرية والعملية.

وتتفق الأعمال والدراسات التقييمية للفكر العربي في معظمها، ومنذ ما سمّي بعصر النهضة إلى الآن، في اعتبار أن هذا الفكر متورط في الصراعات السياسية، إلى

---

(٥) يسجّل حسن حنفي هذا القصور بالقول: «لم تبدأ النهضة العربية الأولى بالنقد بل بالانتقاء، انتقاء ما يصلح من التراث القديم كالمعتزلة وابن رشد والمالكية، وانتقاء ما يصلح من التراث الغربي مثل فلسفة التنوير ونقد التسلط والاستبداد...». انظر: **فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي: أعمال الندوة الفلسفية الخامسة عشرة التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥)، ص ٢٢.

درجة يغدو فيها وكأنه نتيجة من نتائج المشروع السياسي، وتتحول السياسة والاعتبارات الأخلاقية إلى أطر منتجة لفكر كثيراً ما يتميّز بالهامشية والانفصال عن الواقع. فكيف يمكن، إذن، أن يتأسس النقد داخل سياق فكري وسياسي ونفسي يتبرّم من المساءلة ويكبت الحس النقدي؟

كما دخلت الماركسية إلى الحقل الثقافي والسياسي العربي، وكأن الأمر يتعلق بنظرية جاهزة، سواء من حيث إشكاليتها ومنهجها ومفاهيمها، تصلح لكل زمان ومكان، ويمكن أن توجّه أشكال النقد كافة، بما في ذلك إلى التراث العربي ـ الإسلامي وجعله موضوعاً للصراع السياسي والأيديولوجي الراهن[٦].

وهكذا بدلاً من أن تبرز الماركسية كنظرية نقدية تعلم السؤال الفعلي، وتساعد على صوغ أشكال حياتية تعاند المكرور وتتخطى ما يحول دون الإبداع، سقط الماركسيون العرب في نزعة من الاجترار رهيبة، وتحوَّل النقد، في هذه المنظومة، إلى جمود اختلطت فيه المعرفة بالسياسة، وهيمنت الأيديولوجية على الأشياء والأفكار والناس.

وبالرغم من الضعف المعرفي المرتبط بدلالات النقد في الفكر السلفي والماركسي العربي، يمكن الملاحظة أن فترة الستينيات أنتجت نصوصاً ذات نفَس نقدي واضح، وعرفت لحظات نقدية ما زالت تتماوج أصداؤها إلى الآن بصور بارزة أحياناً، وخافتة أحياناً أخرى.

هكذا اعتبر عبد الله العروي أن: «أبرز علامات تأخرنا هو تخلّف الوعي عن الواقع، والثورة الفعلية في جوهرها هي رفع الوعي إلى مستوى الوضع، لأن في ذلك فهماً لذوات الأفراد، وإجابة عن مشاكل المجتمع، وتحقيقاً لمرامي الأمة، في ذلك أيضاً انبعاث الإنسان العربي، أي الاعتراف بانفصاله نهائياً عن إنسان العهد الوسيط»[٧]. ويرى العروي أن الواقع العربي، بمختلف مستوياته، يستلزم فكراً نقدياً حازماً، لذلك يوجّه اللوم إلى المثقفين العرب ملاحظاً أنه: «إذا كانت لتجارب الأمم مغزى، فإن أمرنا لن يصلح إلا بصلاح مفكّرينا، باختيارهم اختياراً لا رجعة فيه المستقبل عوضاً عن الماضي، والواقع عوضاً عن الوهم، وجعلهم التأليف أداة نقد وانتقاد لا أداة إغراء

---

(٦) انظر: الطيب تيزيني، **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط** (دمشق: دار دمشق، ١٩٧١)، وحسين مروة، **النزعات المادية في الفلسفة العربية ـ الإسلامية** (بيروت: دار الفارابي، ١٩٨١).

(٧) عبد الله العروي، **الإيديولوجية العربية المعاصرة**، ترجمة محمد عيتاني (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٦)، ص ٢١.

وتنويم، وإذا قيل إن أوضاع الحكم وأوضاع الحرب لا تساعد على ذلك، فأقول إن أوضاعنا ستكون دائماً غير ملائمة، لأنها لو عادت ملائمة لما احتجنا إلى ثورة على التخلف الفكري»[٨].

إن النزعة النقدية التي سيطرت على فكر العروي في **الأيديولوجية العربية المعاصرة** وصلت الى مستوى جذري قوي الدلالات، حيث قال: «نودع نهائياً المطلقات جميعها، نكفّ عن الاعتقاد أن النموذج الإنساني وراءنا، لا أمامنا، وأن كل تقدم إنما هو في جوهره تجسيد لأشباح الماضي، وأن العلم تأويل أقوال العارفين، وأن العقل الإنساني يعيد ما كان ولا يبدع ما لم يكن، وبذلك نتمثل لأول مرة معنى السياسة كتوافق مستمر بين ذهنيات جزئية تمليها ممارسات الجماعات المستقلة، وتتوحد شيئاً فشيئاً عن طريق النقاش الموضوعي والتجارب المستمرة، بحيث لا يمكن لأحد أن يدّعي، فرداً كان أو جماعة، أنه يملك الحقيقة المطلقة عن طريق الوحي والمكاشفة، ويفرضها على الآخرين»[٩].

بقدر ما يجب أن ينصبّ النقد، عند العروي، على الوعي العربي الذي لا يرقى إلى واقع المرحلة، يتعيّن أن يتوجه إلى التشكيلة الاجتماعية والعلاقات الإنسانية، وأنماط السلوك التي تحُول دون الممارسة الواعية للنقد.

ولعل كتاب **تحديث العقل العربي** لحسن صعب يلتقي، في بعض جوانبه على الأقل، مع القول بضرورة تغيير أدوات النظر في مكوّنات المجتمع العربي. وليس صدفة أن يحمل الكتاب عنواناً بهذه القوة والدلالة عند هزيمة حزيران/ يونيو ١٩٦٧. فتحديث العقل، عند حسن صعب، ليس قضية كلامية، وإنما هو مسألة وجودية، لأنه يدعو «العقل العربي إلى التحول من صناعة الكلمات إلى صناعة الأشياء، ومن اجترار المنظومات والأراجيز إلى نظم الفكر والحياة، بل نظم الكون نظما إبداعياً جديداً، ولا يعني العقل المتحصّن بالماضي، بل العقل الذي يرى ويحيا حركة الصيرورة المتدفقة عبر الماضي والحاضر والمستقبل... بل العقل الواعي والملاحظ والمجرّب والبصير الذي يسبق إلى رؤية الحقيقة ويلتزم بصناعة الحياة صناعة جديدة وفقاً لها»[١٠].

---

(٨) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(٩) المصدر نفسه، ص ٢١.

(١٠) حسن صعب، **تحديث العقل العربي: دراسات حول الثورة الثقافية اللازمة للتقدم العربي في العصر الحديث**، ط ٣ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٠)، ص ٤٠.

ألحّ زكي نجيب محمود، من جهته، على ما أسماه «تجديد الفكر العربي»، داعياً إلى نوع من التوفيق بين الفكرين العربي والغربي، واجتراح منحى للفكر العربي يوفر شروط إنجاز تركيب بين ما أسماه «الأصالة والمعاصرة». غير أن المعضلة الكبرى التي شغلت محمود، طوال مساره الفكري، تمثلت بالانفصام الذي يعانيه العرب بين الأقوال والأفعال. وهو لم يقل بتبني الوضعية المنطقية، من حيث هي مذهب، بقدر ما تعامل معها بوصفها اختياراً منهجياً لإشاعة التنوير[11].

أما حسن حنفي، فقد حمل همّا نقدياً منذ بدايات تأليفه، غير أنه لم يخرج كثيراً عن الهاجس التوفيقي الذي ميّز العديد من المفكرين العرب. وقد اعتبر أن الفكر العربي بحاجة إلى «نقد حضاري ثلاثي الأبعاد حتى يتمّ تحرير الذات العربية من أسرها التاريخي وفكّ حصار الزمن عليها. **الأول** نقد الموروث القديم، وإعادة بناء علومه في مرحلة تاريخية جديدة... **والثاني** نقد الوافد الجديد من الغرب أساساً، وتحويل علاقتنا به من مصدر للعلم كي يصبح موضوعاً للعلم بدلاً من التواصل معه، كما يريد المنبهرون به أو الانقطاع معه، كما يريد المنبهرون بالقديم أو الانتقاء منه، كما حدث في عصر النهضة الأول... **والثالث** نقد الواقع حتى لا ينحصر النقد الحضاري في نقد النصّ دائماً»[12]. ويرى أن الفكر العربي بحاجة إلى خوض مغامرات النقد على كلّ الجبهات، «نقد القديم ونقد الجديد ونقد الواقع»، ولاحظ أن مجموعة من المفكرين العرب انخرطوا في مشاريع نقدية مثل «نقد العقل العربي» (الجابري)، أو بحوث جزئية مثل **نقد العقل الإسلامي** (أركون)، **ونقد الخطاب الديني** (نصر حامد أبو زيد)، **ونقد الخطاب الذكوري** (عبد الله الغدامي)، **والنقد الذاتي** (علال الفاسي)، **والنقد المزدوج** (الخطيبي)، متجاوزين الألفاظ القديمة مثل التحديث في **تحديث العقل العربي** (حسن صعب) أو التجديد مثل **تجديد الفكر العربي** (زكي نجيب محمود). والأمثلة كثيرة على بداية حقبة جديدة من النقد ما زلنا في بواكيرها الأولى»[13].

---

(١١) زكي نجيب محمود، **تجديد الفكر العربي** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٠).

(١٢) حسن حنفي: «هل النقد وقف على الحضارة الغربية؟،» ورقة قُدِّمت إلى: **فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي: أعمال الندوة الفلسفية الخامسة عشرة التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة**، ص ٢٣، و**التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٢).

(١٣) حنفي، «هل النقد وقف على الحضارة الغربية؟،» ص ٢٤.

لا نريد الاسترسال في تقديم النصوص العربية المعاصرة ذات التوجهات النقدية، لأن ذلك لا يستوعبه هذا المقام، كما أن عدم ذكرنا بعض الأسماء والنصوص لا يعني إهمال مساهمتها الفكرية في اتجاه تأسيس عقل نقدي متحرر من عوائقه.

ويظهر أنه من بين أهم المحاولات النظرية، في هذا السياق، أعمال محمد عابد الجابري. دشّنها بكتابه **نحن والتراث**، حيث صفى فيه حسابه مع القراءات والمحاولات المنهجية التي تعاملت مع التراث العربي ـ الإسلامي. وتابع جهوده النقدية في كتاب **الخطاب العربي المعاصر** الذي حدّد فيه، منذ اللحظة الأولى، كما يعلن عن ذلك في المقدمة «نوع النقد الذي كنا ننوي القيام به للخطاب العربي الحديث والمعاصر: النقد «الإبيستيمولوجي» لا الأيديولوجي، وحدّدنا كذلك هدفنا من هذا العمل الذي أردناه أن يكون بمثابة تمهيد لمشروعنا الأساسي، مشروع نقد «العقل العربي»[١٤].

إن مطلب النقد، عند الجابري، مرتبط عضوياً بمشروع النهضة. لكن «غياب نقد العقل في المشروع الذي بشّر به مفكرو الجيل السابق قد جعله يبقى مشدوداً إلى ما قبل، على الرغم من كل الأهداف والمطامح التي غازلها أو ألحّ في تبنيها. كما أن غياب نفس النقد في مشروع «الثورة ـ النهضة» الذي نحلم به نحن اليوم، قد جعله يبقى على الرغم من كل الألفاظ والعبارات الجديدة التي نتحدث بها عنه امتداداً لنفس المشروع السابق، مشروع «النهضة» التي لم تتحقق بعد»[١٥].

ليس المشروع النقدي للجابري ككلّ المشاريع التي بشَّر بها كثير من الباحثين والمفكّرين العرب، بهدف قراءة التراث العربي الإسلامي «قراءة جديدة»، أو البحث النقدي عن الأسس الفكرية التي وقفت عليها ثقافة النهضة العربية. فتفكير الجابري غير مرهون بمذهب أيديولوجي مسبق يملي عليه قراءاته أو تأويله، وغير مشروط بنظرية جاهزة، أو على الأقل، لا يعلن عن ذلك بشكل واضح. ولا تعني هذه الملاحظة أن الجابري غير متورّط في الأيديولوجيا والسياسة، ذلك أن هذا الباحث تجتمع في شخصيته مكونات عديدة، فهو أستاذ يراعي في كتابته الاعتبارات البيداغوجية، ولا سيَّما أنه ينزع نحو صوغ نسق فكري. وكل نسق، كما هو معلوم، يستدعي انتباه

---

(١٤) محمد عابد الجابري، **العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١)، ص ٧.

(١٥) محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسات تحليلية نقدية** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢)، ص ١٣.

صاحبه إلى مختلف مكوناته وعناصره، وانسجامها من جهة، والى اختيار الأساليب المناسبة لتبليغ مكونات هذا النسق لأكبر عدد ممكن من الناس، بل إن في قاموس وأسلوب الكتابة عند الجابري ما يسمح بالقول إن هناك إرادة واضحة للاستقطاب، هذا **أولاً**؛ و**ثانياً** أنه انخرط في الفكر من منطلق عمل، ذلك أن تجربته السياسية أظهرت له ضرورة التمييز بين المستويات واختيار اللغة المناسبة في السياق المناسب؛ و**ثالثاً**، يتميّز بكونه قدم إلى الدرس الفلسفي في المغرب، وفي الوطن العربي، بعض مبادئ الاشتغال الإيبيستيمولوجي؛ و**رابعاً** لأنه لا يتكلم على التراث العربي ـ الإسلامي من خارج نصوصه بقدر ما يفكر فيه من داخله، ومن موقع امتلاكه لأهم مفاصل هذا التراث على اختلافها وتنوعها.

حسّ بيداغوجي، وعي سياسي، تكوين فلسفي متعدد الاهتمامات، وإلمام بنصوص التراث، إنها اعتبارات أربعة تميز الشخصية الفكرية للجابري، وتنعكس، بشكل من الأشكال، على أسلوب كتابته، وعلى اختيار موضوعاته وطرق معالجتها.

لقد سبق للفكر العربي الحديث والمعاصر أن شهد دعوات إلى النقد، مثل محاولات طيب تيزيني، وحسين مروة، وحسن حنفي، وأدونيس، وعبد الله العروي، وهشام جعيط، وآخرين. لكن محاولة الجابري ـ ومحمد أركون في مجال «نقد العقل الإسلامي»[١٦] ـ تستهدف تأسيس نظرية في النقد من خلال «نقد العقل العربي»، والكشف عن مكونات أساسياته المعرفية، سواء في التراث العربي ـ الإسلامي أو في الخطاب العربي المعاصر، معتبراً أن «نقد العقل جزء أساسي وأولي في كل مشروع للنهضة. ولكن نهضتنا العربية الحديثة جرت فيها الأمور على غير هذا المجرى، ولعل ذلك من أهمّ عوامل تعثرها المستمر إلى الآن. وهل يمكن بناء نهضة بغير عقل ناهض، عقل لم يقم بمراجعة شاملة لآلياته ومفاهيمه وتصوّراته ورؤاه»[١٧]؟

وبالرغم من أن الجابري يلحّ، في نصوصه النقدية، على المنطلق الإيبيستيمولوجي في تعامله مع الفكر العربي الوسيط أو الحديث، أو ما يسمّيه بميدان «إبيستيمولوجيا الثقافة»، أو تحليل الأساس الإيبيستيمولوجي للثقافة العربية التي أنتجت العقل العربي،

---

(١٦) Mohammed Arkoun, *Pour une Critique de la raison islamique* (Paris: Maisonneuve et Larose, 1984).

وقد عمل هاشم صالح على ترجمة جلّ كتب محمد أركون إلى العربية، منها: محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة هاشم صالح (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٨٦).

(١٧) محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤)، ص ٥.

فإنه لا يستبعد في بعض مستويات تحليلاته الأبعاد التاريخية والأيديولوجية، ولا سيَّما وهو يدعو صراحةً إلى «تدشين عصر تدوين جديد»، وإلى «الاستقلال التاريخي التام» للذات العربية، وإلى «عقلانية نقدية».

ثالثاً: الجابري وتعقُّل النقد

لم تحسم الاجتهادات التي شهدها الفكر العربي طوال العقود الخمسة الأخيرة ـ ولا سيّما بعد صدور **الأيديولوجية العربية المعاصرة** للعروي ـ عملية تعيين الأفكار، وتسمية القضايا، وتعريف المفاهيم التي أعاد هذا الفكر تنشيطها، من داخل المنظومة العربية الإسلامية أو اقتبسها من الغير. وإذا ما شككنا في أمر الحسم، ما دام الفكر عبارة عن مسار، وعن صيرورة، ولا شيء نهائي في عُرفه، فإن مسألة التسمية أو التحديد عامل مقرر في شأن نجاعة الفكر، وصدقية عملياته، وقوة استنتاجاته.

هل الضعف المعرفي الملتصق بالفكر العربي راجع إلى ارتهانه للاعتبارات الأيديولوجية، ما دامت المسألة السياسية طغت على هذا الفكر منذ بداياته النهضوية إلى الآن؟ أم أن الأمر مرتبط بالأساس «الإيبيستيمي» المعرفي العميق الذي تتحرك داخله اللغة والأفكار والمفاهيم؟

لا شك في أن هناك انفتاحات مهمة نجدها في ثنايا هذا النصّ أو ذاك، وأن باحثين ومفكرين عرباً، على الرغم من الارتهان الأيديولوجي، تمكّنوا من تكسير العوائق وخلخلة الثوابت لصوغ بعض الأسئلة، أو تلمّس مفاهيم تتعلق بالوجود العربي في مستوياته الثقافية والسياسية والاجتماعية. وأمام ما تراكم من مُصنّفات وأبحاث ودراسات، يصعب على المرء أن يركن إلى موقف عدمي خالص، إذ نجد، مع كل التحفظات والاعتراضات الممكنة، اجتهادات نقدية حول الدولة والثقافة والمجتمع والسياسة والفن... إلخ، لا يمكن لأي مشتغل بالفكر العربي المعاصر أن يغفلها أو أن ينكر بعض قيمتها، بل إن التمادي في إهمال بعض هذه الانفتاحات الفكرية يطرح أكثر من سؤال حول جدّية بعض الأحكام وصلابة منطلقاتها.

ومع ذلك، لا تزال قضايا كبرى يلفُّها الالتباس، وهو التباس قائم بحكم الاجتياح المهول للاستبداد، ولاضطرار جل المثقفين إلى الانحشار في مستنقع الأيديولوجيا، وللشروط غير الملائمة لإنتاج فكر نقدي جسور.

منذ كتابَي **نحن والتراث**، و**الخطاب العربي المعاصر**، مروراً برباعيته النقدية وكتابَي **المسألة الثقافية**، و**المثقفون في الحضارة العربية**، إلى كتاباته الأخيرة حول القرآن، تقدّم إلينا محمد عابد الجابري، على صعيد التأليف والكتابة، باعتباره شخصية فكرية متعددة المنابع والأبعاد. تمكن عبر العمل والتدريس والبحث والتأليف من صوغها ـ أي هذه المنابع والأبعاد ـ في كيان فكري برهن على كثير من التناسق والتوازن. هكذا يكثف محمد عابد الجابري، في نصوصه، جماع تجربته الطويلة في المسؤولية التربوية، والبحث التراثي، والعمل السياسي. بعبارة أخرى إن المرء، وهو يقرأ كتبه، كثيراً ما يجد نفسه إزاء دارس متضلع في التراث، يجاهد من أجل اكتناه مخزوناته وفهمها وتقديمها وتحليلها... ونقدها، ما دام الهاجس الفكري الرئيسي الذي يحرك باحثنا يتمثل بتأسيس نظرية «نقدية» عربية تقطع مع تقاليد الاجترار والترجمة والتلفيق الفكري الذي يسم أغلب الكتابات العربية على امتداد القرن العشرين. فالجابري، وهو يتناول أية قضية فكرية، ومنها المسألة الثقافية، يواجهها بثقافة متجذّرة في التراث، عالمة بـ «رأسمال رمزي» تعوَّد على قاموسه ومعانيه وشخوصه ورهاناته المختلفة.

وبقدر اطلاعه على أمهات كتب التراث، لم يتوقف الجابري ـ قدر مستطاعه ـ عن متابعة ما يستجدّ في الفكر الغربي المعاصر. فاحتكاكه بنصوص الفكر الفلسفي الغربي، على مستوى القراءة والعرض والتلقين، جعله يهتدي، منذ ثلاثة عقود، إلى أهمية الدرس الإيبيستيمولوجي والمحاكمة النقدية للمناهج والمفاهيم. فهو لم يكن يقدم خلاصات المعرفة الفلسفية والنظرية الغربية إلى الطلاب فقط، لأنه جعل منها زاداً فكرياً يقوّي به أدواته المنهجية في دراساته وتأليفه.

من هنا انشغاله المتواصل بالقضايا البيداغوجية والتربوية. فالجابري، حتى وإن تعرّض لأكثر المنظومات والمؤلفات الفكرية تعقيداً وصعوبة، فهو حوّلها، بواسطة أسلوبه السلس وهاجسه التربوي، إلى نصوص قابلة للفهم والاستيعاب. هل لتجربته الصحفية دور في صقل قلمه وصواب جمله ووضوح أفكاره؟ لا شك عندي في ذلك، وخصوصاً أن الجابري قرر، منذ البدء، أن يجعل من الكتابة تعبيراً عن قضايا عامة بدل حصرها في ما يسمّيه «المناسبة الشاعرية».

تكشف اجتهادات الجابري، إضافة إلى ما تقدم، عن كائن سياسي بارز ينفلت، أحياناً، من عقال صرامة التحليل العقلاني النقدي للنصوص، ويثور في وجه المعرفة الخالصة، ليدعو إلى اتخاذ الموقف وإصدار الحكم. ولأن الجابري خبِر العمل

السياسي، المغربي والعربي، من موقع المسؤولية، بما يستدعي ذلك من اطلاع على آليات اتخاذ القرار والمناورة والتفاوض والصراع، وبما يفترض ذلك كله من اختيار الكلام المناسب في الظرف المناسب، وحساب الربح والخسارة في كل مواجهة يقتضيها العمل السياسي؛ لأنه خبِر الشأن السياسي، فإن مشروعه النقدي، في كليته، لا يخلو من حضوره السياسي في كثير من مستوياته واستنتاجاته.

إنه شخصية فكرية تتركّب داخلها الأبعاد والمكونات التالية: المطلع على التراث، المتابع للفكر المعاصر، المسكون بهاجس البيداغوجيا، والخبير بشؤون السياسة. مستويات أربعة تحضر، في كل مرة، بشكل متفاوت، في ثنايا نصوصه، حتى وإن تعلق الأمر بأكثر كتاباته تجريداً، وهو ما يعمل الجابري على تلافيه على كل حال.

وقد أوصل المنهج التحليلي النقدي الذي اعتمده في الحفر بحثاً عن الأنظمة المعرفية التي أنتجها العقل العربي، وفي تلك الأنظمة، إلى القول إن «العقل العربي عقل يتعامل مع الألفاظ أكثر مما يتعامل مع المفاهيم، ولا يفكر إلا انطلاقاً من أصل أو انتهاء إليه أو بتوجيه منه، الأصل الذي يحمل معه سلطة السلف، إمَّا في لفظه أو في معناه، وأن آليته، آلية هذا العقل في تحصيل المعرفة ـ ولا نقول في إنتاجها ـ هي المقارنة (أو القياس البياني) والمماثلة (أو القياس العرفاني)، وأنه في كل ذلك يعتمد التجويز كمبدأ، كقانون عام يؤسس منهجه في التفكير ورؤيته للعالم»[١٨].

المشروع النقدي للعقل العربي الذي يقوم به الجابري، لا يمكن أن لا يذكِّر المرء بالنقدية الكانطية في نقد العقل الخالص والعملي. ونحن إذ نسجل هذه الملاحظة، فللإشارة إلى أن كل مشروع نقدي من هذا الحجم، في ظل ظرفية تاريخية وفكرية محدّدة، يستهدف محاكمة آليات العقل، يرتبط أساساً بمطلب نهضوي ويتغيَّا إشاعة الأنوار.

يقول الجابري بالتحرر من التراث بـ «تحقيقه وتجاوزه»، وبالتحرر من الغرب بالدخول مع ثقافته «في حوار نقدي»، وبممارسة «عقلانية نقدية» على النصوص والأشياء والعلاقات، وبإعادة النظر في الذات العربية، وخلخلة مكوّناتها العقلانية والوجودية كي تتحول إلى ذات مبدعة تفعل في التاريخ بدل الانفعال به. يقول: «مشروعنا هادف، إذن،

---

(١٨) المصدر نفسه، ص ٥.

فنحن لا نمارس النقد من أجل النقد، بل من أجل التحرر مما هو ميت ومتخشب في كياننا العقلي وإرثنا الثقافي، والهدف: فسح المجال للحياة كي تستأنف فينا دورتها وتعيد فينا زرعها»[١٩].

يجب ألّا يفهم من هذا الكلام أننا نعبّر عن حماسة ساذجة للجهود الفكرية لمحمد عابد الجابري، ذلك أنه يبدو لنا أن الأطروحة المركزية التي ينطلق منها لا تختلف كثيراً عن تلك التي صاغها عبد الله العروي في **الأيديولوجية العربية المعاصرة**. صحيح أن للظرفية السياسية والفكرية والعالمية التي كتبت فيها **الأيديولوجية العربية المعاصرة** لا تشبه بالضرورة الأوضاع التي شهدتها الثمانينيات من القرن العشرين، والتي عمل فيها الجابري على كتابة مشروعه النقدي. وصحيح كذلك أن تكوين الرجلين واختصاص كل واحد منهما وتجاربهما، وعلاقتهما بالتراث والتاريخ والفكر الفلسفي والسياسة، تختلف، لكن إشكاليتهما النقدية لها حمولات دلالية تحيل بشكل من الأشكال، على المرجعية الأنوارية. فنقد العقل لا يمكن أن يتم إلا استناداً إلى عقل نقدي. والنقد والعقل فعاليتان تحصلان في سياق الدعوة إلى تخطّي التأخر التاريخي، وتحديث مؤسسات الدولة، وتنظيم مجال عمومي حرّ ومبادر.

وإذا كان عبد الله العروي يحدد جهوده النظرية ضمن تطور الفكر العقلاني العالمي والعربي، فإنه، في مقابل ذلك، يرفض كل نزعة صوفية أو تيار يقول بإدماج ملكات أخرى غير العقل في أمور المجتمع والسياسة. وبالرغم من أنه منذ **الأيديولوجية العربية المعاصرة** إلى الآن، وهو يهتم بمسألة التعبير والكتابة، بل ويلجأ، أحياناً، إلى الحكي الروائي[٢٠]، فإنه مع ذلك يؤكد في نصوصه النظرية نزعة عقلانية صارمة، بل يدعو إلى تبني العقلانية من دون أي تنازل للتيارات المناهضة لها.

---

(١٩) محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية: نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٦)، ص ٥٨٥.

(٢٠) كتب عبد الله العروي حتى الآن مجموعة روايات منها: **الغربة واليتيم والفريق وأوراق غيلة**، ويتساءل عبد الله العروي: «لماذا أكتب روايات؟ يعني هل هناك ضرورة؟» ويجيب: «هناك فعلاً ضرورة، لأنني أحسّ أن هناك مشاكل أتناولها بالتحليل المبني على العقل، أكان في مجال الأيديولوجيات أو في ميدان البحث التاريخي. ولكن هناك أيضاً مظاهر أخرى في الحياة لا تخضع لقوانين العقل. أولاً: حين أريد أن أخضعها للعقل، لا أتمكن من ذلك، ثم من ناحية أخرى لا أرغب أن أدخل فيها مشاكل العقل، لأنها إحساسات، صعود مباشر للأشياء، مواقف.. وأؤدي إلى القارئ بكيفية مباشرة، هذا الشعور، من دون أن تكون هناك وساطة العقل». انظر: حميد لحمداني [وآخرون] (محاورون)، «عبد الله العروي: الأفق الروائي: حوار،» **الكرمل**، العدد ١١ (١ كانون الثاني/ يناير ١٩٨٤)، ص ١٧٠، <https://app.box.com/s/hgtgrse499qmh2pb44zl/1/1453610308/12920744662/1>.

وإذ يلجأ عبد الله العروي، أحياناً، إلى الأفق الروائي في ممارسته للكتابة، نجد محمد عابد الجابري، حين يؤطر اجتهاداته النظرية والسياسية ضمن عقلانية ذات طموح أنواري، يستبعد كل اهتمام بالفن وبمجالات المتخيّل الإبداعي. فهو يرى أن كتاباته وهمومه الفكرية منصبّة أساساً على الكليات: «العمل الذي أقوم به هو عمل ينصرف إلى اكتشاف الكلي من خلال الجزئيات. الجزئي بالنسبة لي هو طريقي إلى الكلي، وأعتقد أن الذي يكون هدفه هو هذا أو شغله في مرحلة من حياته هو هذا، فإنه لا يستطيع أن يعيش الجزئي من أجل الجزئي، لأن الفن هو أن تكتشف الكل في الجزء... وبالتالي فإن ما يتعلق بـ «الفولكلور»، أو بالخرافة لا أهتم به. الأنثربولوجيات أو ما تهتم به الأنثربولوجيا، ليس من ميدان اهتمامي. اهتمامي خاص بالثقافة العالِمة، أي الإيبيستيمولوجيا، العلوم، التفكير العلمي، سواء أكان في هذا الميدان أو ذاك»[٢١].

إلحاح الجابري على إعطاء الأولوية للأبعاد الإيبيستيمولوجية في نقده للعقل العربي، واستبعاده للتعبيرات الفنية والجمالية في الثقافة العربية، وعدم اهتمامه بالجوانب اللاواعية أو المتخيلة في الممارسة السياسية، لم تمنعه من إدخال بعض التعديلات على توجّهه المنهجي في كتابه الثالث من مشروع «نقد العقل العربي»: **العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته**، بل أكثر من ذلك أملى عليه انخراطه في دراسة موضوعات العقل السياسي وتجلياته ضرورة إدخال مفاهيم وأدوات تحليلية لا تستجيب لمقتضيات الضبط العقلاني الصارم، مثل «اللاشعور السياسي» و«المخيال الاجتماعي».

قد يقال إن المنظور الذي ينظر منه الجابري إلى موضوعات «العقل السياسي»، تحكمه كذلك اهتماماته الإيبيستيمولوجية والدقة العقلانية، كأن يعتبر، مثلاً، أن العقل السياسي هو «عقل»، لأن محددات الفعل السياسي وتجلياته تخضع جميعها لمنطق داخلي يحكمها وينظم العلاقات بينها، منطق قوامه «مبادئ» وآليات قابلة للوصف والتحليل، وهو «سياسي» لأن وظيفته ليست إنتاج المعرفة، بل «ممارسة السلطة، سلطة الحكم، أو بيان كيفية ممارستها»[٢٢]. هذا التوجه ممكن، داخل الدراسات السياسية، بوصفه يندرج ضمن التصور العقلاني للعمل أو البحث السياسيين، لكن السياسة بمعناها الإجرائي التاريخي لا تخضع، دائماً، لشروط العقلنة الفكرية، ولمبادئ ومقاييس

---

(٢١) عبد الصمد بلكبير، محمد بنيس ومصطفى المسناوي (محاورون)، «محمد عابد الجابري: مسار فكر: حوار،» **الكرمل**، العدد ١١ (١ كانون الثاني/ يناير ١٩٨٤)، ص ١٦٤.

(٢٢) محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠)، ص ٥.

النظر المنطقي. وقد اهتدى الجابري نفسه، أو اضطر، إلى استعمال مفاهيم تنتمي إلى مجالات التحليل النفسي وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا، باعتبار أن هذه الحقول تهتم بدراسة ظواهر نفسية، فردية أو جماعية، وحالات واختلالات اجتماعية مرضية في هذا المجتمع أو ذاك. فبمجرد الجوء إلى اللاشعور والمخيال، فإنك، بالضرورة، تخرج عن مقتضيات الضبط الفكري العقلاني، ولا سيَّما الديكارتي والأنواري. قد تدرس بطريقة عقلانية تعبيرات المتخيل، أو تجعل ما هو واعٍ ينتقل إلى مستوى الفهم الواعي، ولكن لاعقلانية المتخيل وهذيان اللاوعي يفترضان مقاربة متعددة الاهتمامات. يقول الجابري في سياق حديثه عن المخيال الاجتماعي: «إن مخيالنا الاجتماعي العربي هو الصرح الخيالي المليء برأسمالنا من المآثر والبطولات وأنواع المعاناة، الصرح الذي يسكنه عدد كبير من رموز الماضي، مثل الشنفرى، وامرئ القيس، وعمرو بن كلثوم، وحاتم الطائي، وآل ياسر، وعمر بن الخطاب، وخالد بن الوليد، والحسين، وعمر بن عبد العزيز، وهارون الرشيد، وألف ليلة وليلة، وصلاح الدين، والأولياء الصالحين، وأبو زيد الهلالي، وجمال عبد الناصر... إضافة إلى رموز الحاضر و«المارد العربي» والغد المنشود... إلخ. وإلى جانب هذا المخيال العربي الإسلامي المشترك تقوم مخاييل متفرعة عنه، كالمخيال الشيعي الذي يشكّل الحسين بن علي الرمز المركزي فيه، والمخيال السنّي الذي يسكنه «السلف الصالح» خاصة، والمخيال العشائري والطائفي والحزبي... إلخ»[٢٣].

إنه خزان رمزي هائل، يتقاطع فيه المتخيل بالواقعي، والرمزي بالاجتماعي، ويتشابك فيه الأسطوري بالسياسي في شكل تصوّرات ومواقف تفرض على الباحث التنازل قليلاً عن صرامة هذه الرموز والمرجعيات. ويمكن القول إن محمد عابد الجابري، بعدما كان متشدداً في استبعاده لمجال الأنثروبولوجيا، حقق انفتاحاً ملحوظاً على مختلف حقول العلوم الإنسانية بسبب أن موضوعات العقل السياسي تستدعي ذلك. فليست مجالات المتخيل الاجتماعي مجالات لاكتساب المعرفة، كما هو الشأن بالنسبة إلى النظام المعرفي، لأنها مجالات القناعات ومختلف أشكال الإيمان وتجلياته، وهكذا: «إذا كان النظام المعرفي، كما سبق أن حدّدناه هو جملة من المفاهيم والمبادئ والإجراءات التي تعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما بنيتها اللاشعورية، فإن المخيال الاجتماعي هو جملة من التصورات والرموز والدلالات والمعايير والقيم التي

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٣.

تعطي للأيديولوجيا السياسية في فترة تاريخية ما، ولدى جماعة اجتماعية منظمة، بنيتها اللاشعورية»[٢٤].

وإذا كان الجابري قد دشّن اهتمامه بأشياء المتخيل في دراسته عن **العقل السياسي العربي**، فإن هذا الاهتمام بقي مقتصراً على الأزمنة الوسيطة، ولم يشمل ما يجري في اللحظة المعاصرة من تحولات وتظاهرات سياسية. وبحكم أنه يبحث عن «بنية» العقل العربي السياسي التي لخصها في ثالوث: القبيلة، والغنيمة، والعقيدة، أثناء تحليله لمختلف الوقائع والنصوص السياسية منذ بداية الدعوة إلى تأسيس الدولة الإسلامية في الفترة الوسيطة، فإن الظواهر السياسية الراهنة، سواء ذات النزوعات الليبرالية، أو القومية، أو الإسلامية، تفترض بحثاً آخر يستنطق حقيقة ما أسماه «عودة المكبوت»، لكن على أساس إدخال قدر من النسبية على الفهم الأنواري للعقلانية، والابتعاد قليلاً من التعامل الجوهراني مع مقولة «العقل» العربي.

أمام تحدّي الوقائع، يضطر الباحث العقلاني إلى الانتقال من إطار المتون والنصوص، بما تسمح به من إعادة بناء نظرية لمختلف أشكال عقلانيتها الموجودة في لغتها وبنائها، إلى مجالات المتخيل والواقع، بما يستدعيه ذلك من جهد فكري متعدد الاهتمامات، ومن تركيب نظري يختلف عن تلك التي توفره النصوص.

رابعاً: الثقافة باعتبارها سؤالاً نقدياً

يتناول الجابري في كتاب **المسألة الثقافية** موضوعات وقضايا مرتبطة بالاهتمامات المركزية التي تشغل مشروعه الذي يسكنه هاجس نسقي واضح. فهو ككلّ صاحب نسق ـ أو من يتطلع إلى تكوين نسق ـ يجد نفسه مضطراً إلى تقريب نمطه التحليلي، وإطاره المرجعي، ونظامه الفكري إلى أكبر عدد ممكن من الناس. وهذا ما يظهر، بقوة، في هذا الكتاب.

ما يثير الانتباه في كتب الجابري جميعها، الإلحاح الجوهري على تأصيل أسئلة الثقافة العربية، بل إنه، من خلال دعوته إلى تأصيل النظر في مختلف القضايا التي تؤرق الوعي العربي الراهن، يبدو وكأنه يقول بنوع من الارتباط «الماهوي» بكل ما يحيل على العروبة. ومن أجل ذلك يعلن انتماءه الثقافي والمبدئي، بشكل لا غبار عليه.

---

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٣.

فهو مع الوحدة ضد التعدد، والهوية ضد الاختلاف، والعقلانية ضد مختلف تجليات اللاعقلانية، والكتلة ضد الذاتية. ولأنه يحسم كل حديث عن التعدد والاختلاف والذاتية ضمن الحل الديمقراطي للسلطة السياسية، تجده يتحدث باطمئنان ظاهر عن الوحدة، والهوية، والعقلانية، والكتلة، يخضعها لمعوله النقدي، ويكشف عن محاولات التعتيم عليها أو تشويهها. لكن قاعدته الأساسية في ذلك تتمثل بمعالجة «المسألة الثقافية في الوطن العربي»، والتحدث عنها بـ «المعنى العربي للكلمة»، والانتظام داخل التراث، ونبذ ذلك الصنف من المثقفين العرب الذين يجهلون الثقافة العربية - الإسلامية، ولا يعرفون من الثقافة الأوروبية غير القشور والفتات. فالمسألة، عنده، مسألة انتماء مبدئي ووجودي. ولا مجال للتساهل مع من أسماهم بـ «المثقفين اللقطاء» الذين يدعون إلى التحديث من دون فكر حداثي عربي وغربي مؤسس، أو يقولون بـ «اختلاف صعب المعالجة»، أو بتثاقف يخفي تشوّهاً تكوينياً ثقافياً. إن الأمر، في الأول والأخير، بالنسبة إلى الجابري، يتمثل بالتفكير في «المسألة الثقافية» من منظور يخرج من «جوف الأمة» العربية، ومن خزّانها المعرفي، ورأسمالها الرمزي.

يرى الجابري أن «المسألة الثقافية»، بمعناها الواسع، هي اليوم «المحرك للتاريخ، التاريخ المعاصر، الراهن»، بل إن هذه المسألة تقدم نفسها «في بعض الأقطار، كفاعل وحيد»، أو أنها «مسألة المسائل». ولا تستقيم معالجة «المسألة الثقافية» في السياق العربي، إلا إذا حصل التفكير فيها، والتحدّث عنها بالمعنى العربي لكلمة «ثقافة»، باعتبارها تحمل وظيفة تاريخية تتجلّى في «التوحيد المعنوي» الروحي والعقلي، وظيفة الارتفاع بالوطن العربي من مجرد رقعة جغرافية إلى وعاء الأمة العربية، «لا تكون إلا به ولا يكون إلا بها». ويجد الحديث عن الوظيفة التاريخية للثقافة العربية مسوّغاته في «تقوية النزوع الوحدوي»، ولا سيَّما أن راهن هذه الثقافة هو أشبه ما يكون بـ «وعي شقي» لم يجد سبيله بعد لإعادة ترتيب علاقته بالماضي، ومن ثم شق طريقه لبناء علاقته بالمستقبل، بل هو ينوس بين ماض لا يستطيع التحرر منه لأنه يمتلكه، ومستقبل لا يستطيع الارتماء في أحضانه لأنه غير مؤهل له بعد. والسبيل الوحيد إلى تجاوز شقاء هذا الوعي، وتصفية الحساب معه يتمثل، في نظر الجابري، بـ «إعادة ترتيب العلاقة مع الماضي في الوقت نفسه الذي تعمل فيه على بناء العلاقة مع المستقبل»، ذلك أن معضلة العرب أنهم كلما فكّروا في المستقبل رجعوا بتفكيرهم إلى الماضي، إلى درجة «يبدو معها أنه من المستحيل علينا، نحن العرب المعاصرين، أن نجد طريق المستقبل ما لم نجد طريق الماضي».

ويعتبر الجابري، فضلاً عن شقاء الوعي، أن «المناخ الثقافي الراهن مناخ مريض ومرتبك: مريض بما لا يزال يشدّه إلى القوالب الجاهزة غير المبيأة، وهي كثيرة؛ ومرتبك بسبب ما يحاصره من إفرازات اللحظة العربية الراهنة المتموجة المضبّبة، ولا سيَّما أننا نعيش زمن «الاختراق الثقافي» الذي يستهدف «الأداة التي يتم بها تأويل الحاضر وتفسير الماضي والتشريع للمستقبل»، أي يستهدف العقل والنفس، ووسيلة في التعامل مع العالم هي «الإدراك». وهكذا إذا كانت وسيلة تشكيل الوعي هي الأيديولوجيا، فإن وسيلة السيطرة على الإدراك هي الصورة «السمعية ـ البصرية»، الأمر الذي أدى إلى حالة من تسطيح الوعي، أي جعله، كما يقول الجابري، «يرتبط بما يجري على السطح من صور ومشاهد ذات طابع إعلامي إشهاري مثير للإدراك، مستنفر للانفعال، حاجب للعقل».

عملية «تسطيح الوعي» تقوم بها ثقافة كاملة لم «يشهد التاريخ من قبل لها مثيلاً: إنها الثقافة الإشهارية الإعلامية السمعية ـ البصرية التي تصنع الذوق الاستهلاكي (الإشهاري التجاري) والرأي السياسي (الدعاية الانتخابية)، وتشيد رؤية خاصة للإنسان والمجتمع والتاريخ». يتمثل الهدف الأول والأخير لهذه الثقافة بـ «تكريس الاستتباع الحضاري بوسائل أرقى، وسائل «إخضاع النفوس»: غزو العقل، تكييف المنطق، توجيه الخيال، صنع الأذواق، قولبة السلوك، ترسيخ نوع معين من القيم، تكريس أيديولوجيا خاصة، أيديولوجيا الاختراق».

وما دام المناخ الثقافي العربي مريضاً ومرتبكاً، ويتميز الفاعلون فيه بحملهم لوعي يعبره الشقاء من كل جانب إلى درجة أفرز فيها حالات مرضية، ولا سيَّما من طرف من أسماهم الجابري «حاملي ثقافة الاختراق»؛ وما دامت الثقافة في أبعادها العالمية نقلت الصراع الأيديولوجي من مستوى الوعي لتنزل به إلى صعيد الإدراك، فإن «المسألة الثقافية في الوطن العربي» تزداد أهمية في الوقت الذي نعرف فيه أن هذه الثقافة عجزت، من خلال مثقفيها، عن التجديد من الداخل، «بإعادة بنائها وممارسة الحداثة في معطياتها وتاريخها، والتماس وجوه من الفهم والتأويل لمسارها تسمح بربط الحاضر بالماضي في اتجاه المستقبل». وسواء تعلق الأمر بالثقافة العالِمة أو الثقافة الجماهيرية، فإن كل عملية تجديد لا يمكن تصوّرها إلا منطلقة من داخل التراث الثقافي.

يتمثل **المنطلق الأول** بـ «تحرير الثقافة من السياسة»، لأن «السياسة سادت على الثقافة، فقتلتها. وهذا ما يحصل دائماً، في كل زمان ومكان. فالسياسة سلطة والثقافة حرية. والسلطة تقتل الحرية، تكبّلها وتلغيها». والدعوة إلى تخليص الثقافة من السياسة

تفترض، في نظر الجابري، اقتراح استراتيجية ثلاثية الأبعاد: «بُعد سياسي قوامه إقامة ديمقراطية حقيقية»، و«بُعد اقتصادي اجتماعي قوامه تنمية وطنية مستقلة»، وأخيراً «بُعد ثقافي قوامه تشييد ثقافة عربية حديثة حقّاً تتمازج فيها الحداثة مع الأصالة». لإنجاز هذا العمل الحضاري، لا بد من إقامة «كتلة تاريخية» تنطلق من قاعدة الاهتمام بأولويات المسألة الثقافية، وذلك لخلق «إجماع فكري بين جميع التيارات السياسية والطبقات والفئات، بما في ذلك الطبقة المسيّرة نفسها، أو قسم منها على الأقل، حول قضايا وأهداف وطنية وقومية تفرضها الظروف الراهنة»؛ كالحاجة إلى تنمية بشرية شاملة في إطار تكامل اقتصادي جهوي وقومي؛ والحاجة إلى إقرار ديمقراطية حقيقية تعطي الشرعية لممارسة سلطة الحكم على الصعيد القطري، ولبناء العلاقات والارتباطات الوحدوية على الصعيد العربي العام؛ والحاجة، أخيراً وليس آخراً، إلى الاستقلال الثقافي ـ الذي نضعه هنا كمقابل للاختراق الثقافي ـ والذي يعني عدم التبعية والوقوف في وجه ثقافة الاختراق، مع التفتح في الوقت نفسه على مكتسبات الحضارة الحديثة ذات الطابع الإنساني، والعمل على تبيئتها في إطار استراتيجية التجديد من الداخل»[٢٥].

يتعلق الأمر، من دون شك، بتصور متكامل لبرنامج واضح. ولكن أين يبدأ المثقف النقدي، وما هي حدود تقاطعه مع السياسي هنا؟ هل الجابري المثقف الذي يصوغ تفاصيل المشروع الثقافي النقدي، أم الجابري السياسي الذي يذهله ما يحصل في الوطن العربي من تمزق وتأخر، وقمع واستقالة؟ هل التفكير، أو التخطيط للمسألة الثقافية، في إطار الدعوة إلى إيجاد كتلة تاريخية، عمل ثقافي باسم السياسة أم عمل سياسي تحت غطاء الثقافة؟

خامساً: هل يمكن «تأصيل» مفهوم المثقف؟

صدر كتاب **المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد**[٢٦]، بعد سنتين من صدور كتاب **المسألة الثقافية** لينطلق من ملاحظة أفضت إلى صوغ سؤال، تمخّض عن بحث مفصل لا يخرج عن المقاصد المركزية التي توخّاها الجابري من كل أعماله. فأما الملاحظة، فهي أن «مفهوم المثقف» مفهوم ضبابي في الخطاب

(٢٥) كل الاستشهادات مأخوذة من: محمد عابد الجابري، **المسألة الثقافية**، سلسلة الثقافة القومية؛ ٢٥. قضايا الفكر العربي؛ ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤).

(٢٦) محمد عابد الجابري، **المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠).

العربي المعاصر. وهو حين بدأ يفكر في الكتابة في موضوع «المثقفين في الحضارة العربية»، اعترف بأنه انتابه «شعور بالفراغ»، بل حين طرح سؤال «المثقف» شعر بالفراغ مرة أخرى، لأن مرجعيته الثقافية العربية لم تسعفه في الجواب. أما سؤال الكتاب، فإن الجابري يصوغه على الشكل التالي: «أي نموذج يستوحي «المثقف» العربي المعاصر، وإلى أية مرجعية يستند، عندما يكون بصدد التفكير، مثلاً، في قضية من قضايا مجتمعه؟ بل إلى أي مثال يجد نفسه مشدوداً عندما يفكر في وضعيته ودوره كمثقف؟».

الملاحظة والسؤال دفعا الجابري «إلى البدء من البداية»، كما يقول، من «إعادة بناء مفهوم «المثقف» بالصورة التي تجعله يُعبّر داخل الثقافة العربية عن المعنى الذي يعطى له اليوم في الفكر الأوروبي، حيث يجد «مرجعيته الأصلية»، أي أنه «لكي نتحدّث عن المثقفين» في الحضارة العربية الإسلامية، لا بد أولاً من تبيئة مفهوم «المثقف»، بمعناه المعاصر في هذه الحضارة، أي نقله إليها، وإعطائه مضامين داخلها تتناسب مع المضامين التي يتحدد بها أصلاً في الثقافة الأوروبية التي منها نقلنا هذا المفهوم»، لأن القصد من التبيئة هو «ربط المفهوم بالحقل المنقول إليه ربطاً عضوياً، وذلك ببناء مرجعية له فيه تمنحه المشروعية والسلطة، سلطة المفهوم في آن واحد».

من ضبابية المفهوم وغياب المرجعية، إلى إعادة بنائه من داخل الثقافة العربية - الإسلامية، إلى تبيئته وتأصيله عربياً؛ هكذا يتقدم إلينا «بروتوكول» المنهج عند الجابري عموماً، وكتاب **المثقفون في الحضارة العربية**، أيضاً، كما تصوره وصاغه الجابري. وهو حين يلحّ على مطلب التبيئة، فلأنه مقتنع مبدئياً بأن ذلك يندرج ضمن «الانكباب على التأصيل الثقافي لقيم الحداثة التي تفرض نفسها اليوم كقيم إنسانية كلية ـ عالمية، وذلك بربطها بما قد يكون من تراثنا من أشباه لها ونظائر، وإعادة بناء هذه بطريقة تجعل منها مرجعية للحداثة عندنا».

فمن هو المثقف إذاً؟

في أول جملة من كتاب **المثقفون في الحضارة العربية**، يعرّف الجابري المثقف كالتالي: «المثقف شخص يفكر، بصورة أو بأخرى، مباشرة أو لامباشرة، انطلاقاً من تفكير مثقف سابق: يستوحيه، يسير على منواله، يكرّره، يعارضه، يتجاوزه... إلخ. والتفكير تفكير في موضوع، والموضوع إما أفكار، وإما معطيات الواقع الطبيعي أو الاقتصادي أو الاجتماعي... إلخ، فإذا كان الموضوع هو الأفكار والآراء والنظريات التي قال بها مثقفون في زمن مضى أو في الزمن المعاصر، فإن المثقف الذي يفكر

في مثل هذا الموضوع، يفعل ذلك داخل مرجعية ثقافية». والمقصود بالمرجعية هنا ليس أشخاص المثقفين، «بل الإطار أو النسق الخاص الذي تناولوا داخله الفكرة التي ترتبط بهم بوصفهم مرجعية لها». هكذا، فإن قضية دريفوس في فرنسا تمثل «المرجعية التاريخية» والسياسية والفكرية لمقولة «المثقفين» (Les Intellectuels). لقد تحوّلت من قضية، بحكم البعد الثقافي والرمزي الذي اكتسبته، إلى إطار مرجعي يشير إلى أولئك الناس الذين يشغلون فكرهم داخل حقل من حقول المعرفة والإبداع، أي الذين «يحملون آراء خاصة بهم حول الإنسان والمجتمع، ويقفون موقف الاحتجاج والتنديد إزاء ما يتعرض له الأفراد والجماعات من ظلم وعسف من طرف السلطات، أياً كانت، سياسية أو دينية». والمثقف، بهذا المعنى، لا يكتسب شرعية وجوده الاجتماعي من مردوديته الفكرية والثقافية أو من كونه يحوز مهارات فكرية ورأسمالاً معرفياً به يضمن وضعه الاقتصادي، وإنما يتحدد وضعه بـ «الدور الذي يقوم به في المجتمع كمشرّع ومعترض ومبشر بمشروع، أو على الأقل كصاحب رأي وقضية».

كيف استطاعت قضية دريفوس أن تصوغ مفهوم «المثقف» في السياق الثقافي الغربي والفرنسي بوجه خاص؟ ألم تظهر «أوجه أخرى مختلفة للمثقفين قبل ذلك، أو أولئك الذين يعرفون ويتكلمون، يتكلمون ليقولوا ما يعرفون؟»، وما هو نوع الحضور الفعلي للثقافة العربية - الإسلامية في العصر الوسيط وتأثيرها في الضفة الشمالية للمتوسط؟

هنا يرجع الجابري إلى كل من جاك لوغوف (Jacques Le Goff) في كتابه **المثقفون في العصر الوسيط**، وآلان دو ليبيرا (Alain De Libera) في كتابه **التفكير في العصر الوسيط**، وهما من أكثر الباحثين الفرنسيين اختصاصاً في الشؤون الثقافية الوسيطية، وأكثرهم إنصافاً لعطاءات الفكر العربي - الإسلامي في هذه المرحلة، واعترافاً بالدور التثاقفي الذي مارسه هذا الفكر على نشأة الثقافة الأوروبية الحديثة. إن استلهام الجابري انفتاحات هذين الكتابين جعله يستخلص أن ظاهرة المثقفين في أوروبا المسيحية في القرون الوسطى ارتبطت، تاريخياً، بثلاثة معطيات رئيسية: **أولاً**، معطى حضاري وقوامه ظهور المدن في أوروبا نتيجة الاتصال بالحضارة العربية - الإسلامية؛ **وثانياً**، معطى ثقافي يتمثل بخاصة في ترجمة الفلسفة والعلوم من العربية إلى اللاتينية؛ **وثالثاً**، معطى مهني، وقوامه ظهور فئة تمتهن العمل الفكري وتعيش منه، ويتعلق الأمر بأساتذة الجامعات أساساً.

تفضي هذه المعطيات، في نظر الجابري، إلى نتيجة مفادها أن «ظاهرة المثقفين» في الوطن العربي المعاصر، إذا كانت ترجع إلى الاحتكاك بالثقافة الأوروبية الحديثة، فإن الظاهرة نفسها نشأت في أوروبا الوسيطة نتيجة احتكاكها بالثقافة العربية - الإسلامية، «بل إن المثقفين في العصور الوسطى الأوروبية هم من نتاج المثقفين في الحضارة الإسلامية».

من هم هؤلاء «المثقفون» في الحضارة العربية - الإسلامية الذين ساهموا، بكيفية أو بأخرى، في إنتاج ظاهرة المثقفين في أوروبا الوسيطة؟ هنا يقرّ الجابري بأن «مجال القول» في موضوع المثقفين في الحاضرة العربية - الإسلامية «مجال واسع، وواسع جدّاً»، ذلك أن ما ينعته بـ «الحفر» في ساحات أجيال «المثقفين» في الحضارة العربية - الإسلامية يدعونا إلى «إعادة كتابة تاريخ الفكر العربي الإسلامي والفكر الأوروبي، سواء بسواء، وإلى إعادة ترتيب العلاقة بينهما، بعيداً عن تأثير المركزية الأوروبية التي جعلت من الثقافة العربية في القرون الوسطى مجرد همزة وصل... في حين أنها كانت أصلاً من الأصول وعنصر إخصاب وتجديد».

يفترض تأكيد الجابري هذه العودة أن الأمر يتعلق بظلم تاريخي مورس على الثقافة، والمثقفين العرب والمسلمين، في التاريخ الثقافي لحوض المتوسط. لذلك يتعيّن إعادة الاعتبار إلى الانفتاحات الفكرية والثقافية الهائلة التي وفرتها الثقافة العربية - الإسلامية بخصوص إنتاج ظاهرة المثقف بالمعنى «القوي» لهذه اللفظة، أي بالمعنى الحديث الذي بلورته قضية دريفوس في أبعادها الرمزية المختلفة.

وهكذا، إذا كان ثمة فئة من العاملين بفكرهم في الحضارة العربية - الإسلامية تنطبق عليها، أكثر من غيرها، مقولة «المثقفين»، فهي بكل تأكيد الفئة التي تحمل اسم «المتكلمون والفلاسفة». ولأن الظاهرة الكلامية والفلسفية في الفكر العربي - الإسلامي نجمت عن خلاف في الرأي، وصراع في التأويل، وتباين في قراءة المقدس في ضوء تناقضات الممارسة العملية، فإن «ظهور المثقف لا يمكن أن يتم إلا بظهور الخلاف»، بل إن المشتغلين في مجالات الفكر، وأصحاب العمل الذهني، على اختلاف حقول تفكيرهم، «لا يكوّنون «المثقفين»، إلا إذا كان الوعي الفردي «مهيمناً لديهم». بمعنى آخر، فإن الباب «الذي يتعين علينا الدخول منه إلى رواق «المثقفين» داخل الحضارة العربية - الإسلامية هو ذلك الباب الذي ظلّ فيها مُغلقاً أو شبه مغلق إلى الآن: باب «الفرد» و«الفردية»».

ولأن مجال القول في موضوع المثقفين واسع جدّاً، ولأن المتكلمين والفلاسفة هم أبرز من يمثل ظاهرة المثقفين في الحضارة العربية - الإسلامية، بحكم اندراج إنتاجهم الفكري في معمعة الخلاف كشرط لظهور الفكر وكعنصر لتطويره، ولأن معيار الفردية مطلب وجودي في نشأة المثقف، فإن الجابري وجد نفسه أمام ضرورة إعادة النظر في الصيغ والأحكام الكلاسيكية التي وجّهت إلى المتكلمة باعتبارهم يمثلون أحزاباً وفرقاً. فلاحظ أن المتكلمين في العصر الأموي لم يكونوا «يشكّلون حزباً ولا كانوا فرقاً، بل كانوا «مثقفين»، أي علماء متكلمين في القضايا الأساسية التي كانت تشغل الناس في عصرهم»، ذلك أن «كلام هؤلاء «المثقفين»... لم يكن خطاباً مرسلاً (غير ملتزم بقضية) ولا كان خطاباً لاهوتياً أو ميتافيزيقياً، بل كان خطاباً دينياً ذا مضمون سياسي»، أي «أن المثقف ـ في العالم العربي الإسلامي ـ يمارس «العقيدة» لا كمجرد اعتقاد، بل أيضاً كرأي وتعبير عن هذا الرأي: إنه بذلك يتحول إلى متكلم وصاحب مقالة... يتكلم في علاقة الراعي بالرعية، وفي علاقة «الخاصة» بالخليفة من جهة، وبالرعية من جهة أخرى. وقد يتكلم في الخراج والعطاء، وفي القبيلة والغنيمة، ولكنه في كل ذلك يتكلم عبر «العقيدة» وخطابها وأحكامها. وبعبارة أخرى، هو يمارس الثقافة (والسياسة جزء منها) بتوسط «العقيدة»: يوظف أحكامها ومفاهيمها وتقنيات خطابها».

بناء على تصور الجابري للمثقف، يميل في الفصلين الثاني والثالث إلى إبراز ما سكتت عنه الأبحاث بخصوص محنة ابن حنبل مع الخليفة المأمون، في موضوع خلق القرآن، ونكبة ابن رشد مع يعقوب المنصور الموحدي بتهمة الانحراف عن الدين، مستهدفاً ـ أي الجابري ـ رفع الغموض الذي أحاط بهاتين القضيتين، وإضفاء ما يلزم من «المعقولية السياسية» عليهما، على اعتبار أن «محن العلماء في الإسلام» لها، في الغالب، أسباب سياسية، أو تندرج ضمن عملية توظيف «الديني» في «السياسي». ولا شك في أن هذه العلاقة المتوترة بين الثقافة والسياسة في الثقافة العربية - الإسلامية تعرف امتدادات لها حتى وقتنا الراهن.

واعتباراً لكل ما تقدم، نودّ تسجيل الملاحظات التالية:

أولاً: إن الغموض الذي يلفّ مفهوم «المثقف» في الثقافة العربية المعاصرة، وغياب المرجعية التي تسنده وتمنحه شرعيته المفهومية، وبعد جولة طويلة مع محن ونكبات العلماء والمثقفين العرب والمسلمين، وفي ضوء الجهد الفكري المثير

الذي بذله الجابري، هل يمكن أن نطمئن، بما فيه الكفاية، منذ الآن، إلى المرجعية العربية - الإسلامية التي تعطينا حق القول برفع الالتباس عن مفهوم «المثقف» عندنا، وبأن الفراغ الذي انتاب الجابري عند اقترابه من سؤال المثقف، تمت إزاحته من مجال الحديث عن المسألة الثقافية في الفكر العربي المعاصر؟

ثانياً؛ إذا كانت الفئة التي تستحق جدارة نعتها بالمثقفين في الثقافة العربية ـ الإسلامية، هي فئة «المتكلمين والفلاسفة»، وانطلاقاً من اعتراف الجابري بأن «مجال القول» في الموضوع واسع جداً، وبأن شرط ظهور المثقف يتمثل بالخلاف، وفي مطلب الفردية، ألا يحق لنا مطالبة الجابري بإدخال شيء من النسبية على تأكيده الاستثنائي أن «المتكلمة والفلاسفة» هم الفئة التي تنطبق عليها مقولة «المثقفين»؟ هل يرجع هذا التأكيد إلى الهاجس الأيديولوجي والسياسي الذي يحرك الجابري في نظرته إلى المثقف العربي، أم إن هذه الفئة، بحكم بعض مواقف الاعتراض التي تصدر عنها، هي الأقدر على تمثيل نموذج المثقفين في الحضارة العربية؟ وإذا كان العامل السياسي، المعلن أو المضمر، شرط من شروط ظهور المثقف، ألا يمكننا أن نمنح هذه الصفة لمجموعة من الشعراء والمبدعين والمتصوفة الذين عبّروا، بطرق مختلفة، عن تبرمهم من السلطة واحتجاجهم على انحلال القيم وتعاليهم على تشوّهات السياسة؟ ألم يظهر المتصوف المسلم بسبب ظهور الخلاف؛ ألا يعبر عن أكثر تجليات الفردية قوة وجذباً، ما دام الجابري يسلم بأن «الباب الذي يتعين علينا الدخول منه إلى رواق «المثقفين» داخل الحضارة العربية - الإسلامية هو ذلك الباب الذي ظل فيها مغلقاً أو شبه مغلق إلى الآن: باب «الفرد» و«الفردية».

ثالثا؛ ينطلق الجابري، في محاولته لتأصيل مفهوم المثقف في الحضارة العربية - الإسلامية، من منظور أن الإنسان يلجأ إلى تفسير التاريخ بهدف فهم الحاضر، وأن فهم محن العلماء والمفكرين في التراث العربي - الإسلامي، ولا سيَّما محنة ابن حنبل، ونكبة ابن رشد، «سيمكننا من تعميق فهمنا لما يجري في عصرنا، وفي وطننا العربي الإسلامي، من صراع بين الدولة ورجالها، وبين ما يعرف في خطابنا المعاصر بـ «الأصوليين» أو «الإسلاميين المتشددين»، بل إنه يؤكد بصيغة أخرى أن «علاقة المثقفين بالسلطة بالأمس (معتزلة وأهل سنة) كانت أشبه ما تكون بعلاقة المثقفين بالسلطة اليوم (سلفيين أصوليين وعصريين حداثيين). أما جوهر هذه العلاقة فهي، الأمس واليوم، «التناوب على خدمة سيطرة الدولة وهيمنتها».

من هاجس البحث عن مرجعية لمفهوم «المثقف العربي» لرفع الالتباس عنه، إلى إبراز بعض مظاهر التوتر الحاصل بين الثقافة والسياسة في التاريخ العربي - الإسلامي، أي استحضار صراعات الحاضر بين من أسماهم الجابري بـ «الأصوليين» مع أجهزة الدولة، يشعر القارئ بنوع من الخصاص، بل بإحساس حاد بأن الجابري توقف عندما كان يفترض فيه أن يعمّق الحديث عن صراع الدولة والمثقف في خطابنا المعاصر. هل يرجع ذلك إلى ظروف وضع الكتاب؟ ألا يمثل تأكيد الجابري موضوعة «التناوب على خدمة سيطرة الدولة وهيمنتها» عنواناً لاستئناف الحديث عن المثقف والسلطة في زمننا؟

يحار القارئ، كما تمّت الإشارة إلى ذلك سابقاً، في التقاط الصفة الحقيقية لشخصية الجابري الفكرية؛ فهو ينتقل بين المفكر، والمربي، والسياسي، بسهولة لا يجد فيها أي حرج أو تنافر، فضلاً عن النمط التحليلي الذي ما إن يجعلك تشعر بشكل من أشكال الخلل أو بوجود بياضات أو ثقوب في نصوصه، أو إغفال لقضية، حتى تجده ينهي عليك سعادتك بالنقد بإثارة ما أنت كنت فرحاً بملاحظته، إلى درجة تتساءل فيها: كيف يمكن نقد عقل يشرّع للنقد؟ وكيف الاحتجاج على نصّ كلّما بدا لك مهادناً، انتفض بشكل ينزع منك مبرّرات احتجاجك؟ ومع ذلك، فإن سقف الطموح النظري الذي حدده الجابري لمشروعه، وتداخل الأبعاد المكوّنة لشخصيته الفكرية، وتجنّبه تناول قضايا ما ينعته بـ «المسألة الشعرية»، يعرّضه، بلا شك، للملاحظة النقدية، على الرغم من القدرة الفائقة التي تختزنها نصوصه على «التحييد النقدي».

ولأن محن المثقفين مع السياسة لا تقتصر على التاريخ الثقافي والسياسي العربي الوسيط، لأن بعض فصولها لا تزال ماثلة أمامنا اليوم، ولأن الهاجس السياسي والأيديولوجي حاضر بقوة في مشروع الجابري، فإنه لم يتردّد، منذ كتاب **المسألة الثقافية** في الدعوة إلى تحرير الثقافة من السياسة، وإلى أن ينهض المثقف بمهمته عن جدارة، وأن يفرض نفسه على السياسي، انطلاقاً من مجاله الخاص، بل إن الغيرة التي أبداها الجابري، دائماً، على استقلالية المثقف، تدعونا إلى طرح السؤال التالي: لو لم يتحرر الجابري من هواجس السياسة، ومن همومها وأوهامها، هل كان بإمكاننا أن نربحه كمثقف مغربي يتقدم إلى الساحة الفكرية العربية، بوصفه أحد النهضويين العرب في نهاية القرن العشرين، وبداية هذا القرن؟

سادساً: ما بين عقل المطلقات وعقل الواقعات

يدور متن العروي كله حول مفهوم «الحداثة»، وهو ليس مفهوماً مجرداً، أو عبارة عن مقولة أو فرضية أو شعار، في زمن تضخم فيه الكلام على «المجتمع الحداثي» إلى درجة التسطيح، بل هو جُماع منظومة فكرية تحققت تاريخياً في المجتمع الحديث، ولـم تتحقق لا قبله ولا في غيره من التجارب، وتحققت، موضوعياً في المجتمع الأوروبي الغربي الحديث بالتحديد. أي أن المجتمع الحديث هو التحقق التاريخي المكتمل ـ أو الذي لـم يكتمل بعد في نظر هابرماس ـ للمفهوم. وهـذا التحقق هو الإطار المرجعي للمفهوم، ولا داعي للبحث عنه في غيره. لذلك، فالثقافة التقليدية أو الكلاسيكية، لا يمكن أن تسعفنا في بناء حداثة خصوصية. فهذا جهد لا يفيد، في نظر عبد الله العروي، إذ إن مفهوم الدولة الحديث، على سبيل المثال، أشمل وأوسع وأقوى من مفهوم المخزن أو السلطنة... إلخ. وينطبق ذلك على العقل والقانون، أو غيره. ومن ثمّ فالعروي، من داخل إلمام واسع بالتراث، يائس من إمكانية توليد المفهوم من داخل التراث، بل لا يمكن إعادة بنائه، تاريخياً، إلا بالقطع معه. فالأمر يتعلق، أولاً وقبل أي اعتبار، بمسألة منهج، وهي ليست مسألة هيّنة أو شكلية بقدر ما هي قضية وعي معرفي بتاريخية تلك القطيعة التي لا مناص من الإقرار بحصولها والعمل على التموقع في سياقها. فما نعتبره عقلاً، أو نزعة عقلانية في التراث، هو، في العمق، بعيد من العقل. وهنا تنشأ إحدى مفارقات الفكر العربي، ولا سيَّما أن العقل لا يحيل على قدرة ذهنية على إنتاج فكر مجرد، بقدر ما يمثل عملية تمتلك ما يلزم من المقوّمات القابلة للاستثمار بهدف تطوير المجتمع، وتحديث مجالات التربية والتنظيم والتدبير. وما بين عقل المطلقات، وعقل الواقعات المرتبط بالممارسات المتجددة للإنسان، يختار العروي العقل الثاني للخروج من نفق المفارقات التي تشوّش على النظر التاريخي المطابق، وتعوق إرادة التحديث، بل إن كل فكر لا ينتبه، أو بالأحرى لا يفهم هذه الشروط، لا يعمل، في واقع الحال، إلا على حجب الواقع وتكريس التبعية، إذ الاختيار أمامنا هو إمّا أن نتكلم هذا الكلام، كلام العقل والمصلحة والقوة، وإمّا أن نبقى أوفياء للأخلاق والقيم العتيقة ونموت بموتها، ولا سبيل إلى التوفيق بين الماضي والحاضر[٢٧].

---

(٢٧) العروي، **الإيديولوجية العربية المعاصرة**، ص ٢٩٥.

من هنا «دعوة» العروي إلى التاريخانية، التي وإن كان يقول عنها في الكتاب الأول من **خواطر الصباح**: «التاريخانية أدلوجة البلدان المتأخرة. إدراك التأخر هو إمساك بمنحى التاريخ. هذه ليست دعوة بل مجرد ملاحظة»[٢٨]. وفي ما إذا كانت دعوة أو مجرد ملاحظة، يصعب على المرء اعتبار المسألة «مجرد ملاحظة»، فالتاريخانية لا تعبر فقط عن وعي تاريخي بالتأخر، وإنما هي الجواب العملي عن كل المثبطات السياسية، والمؤسسية، والثقافية التي تتحول إلى عوائق مادية للتحديث، وبرنامج للنهوض من واقع التأخر قياساً على تاريخ محقق. والفوات هنا، عندنا، والتحقق هناك، في أوروبا والغرب، واقع تجريبي لا نملك حرية قبوله أو رفضه، لأنه نزوع جارف لا ينتظر من يركن إلى الدعوة لبناء الحاضر والمستقبل اعتماداً على الماضي، أو مرتهن لثقل التقليد. «قلت إن أوروبا الغربية انتهجت منذ أربعة قرون منطقاً في الفكر وفي السلوك، ثم فرضته منذ القرن الماضي على العالم كله. ولم يبق للشعوب الأخرى إلا أن تنهجه بدورها فتحيا، وأن ترفضه فتفنى. هذا المنطق هو منطق العقل المجرد والمصلحة الاقتصادية وتكافؤ القوى، وهو منطق يسيِّر اليوم العالم كله، شرقه وغربه، إما عن طريق التبعية، وإما عن طريق التقليد الواعي. وكل منطق آخر يعتمد على الإيمان والفضيلة والحق المجرد هو منطق إقليمي لا يستسيغه الغير».

إذا كان العروي يركّز، في كل كتاباته على مختلف عوائق التحديث، فلا بأس من التذكير من داخل نصوصه بالشروط الكفيلة بإنجاز التحديث. فاستدعاء مفهوم «العقلانية»، في نظره، يفترض مبدئياً في الاجتماعيات والسياسيات، أي أنه مرتبط؛ **أولاً**، بنمو تأثير الطبقة التجارية في الاقتصاد والمجتمع الأوروبيين؛ ومجسّد، **ثانياً**، في التنظيم الاجتماعي وفي السلوك الفردي؛ ومفصول، **ثالثاً**، عن «الأخلاقيات»[٢٩]. وأما المجتمع الحديث، فهو الذي «استوعب القوانين العقلية البسيطة التي بني عليها علما الحساب والهندسة، في التنظيمات (الجيش، الوظيف، الاقتصاد، التعليم... إلخ)، ثم في السلوك لأن الفرد الذي يلقن القواعد ذاتها في المدرسة، وفي المعمل، وفي المتجر، وفي الجيش، وفي الوظيف، يتعود عليها إلى حدّ الاجتياف، فينظم حياته العائلية، حسب مقتضياتها. وتتعوّد عينه وأذنه على قواعد التناسب الهندسي، فيتكون لديه ذوق خاص نلاحظ تأثيره في المعمار، في الهندسة، في الموسيقى، في الرسم...

---

(٢٨) عبد الله العروي، **خواطر الصباح: يوميات، ١٩٦٧ ـ ١٩٧٣** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠)، ص ٢١.

(٢٩) عبد الله العروي، **مفهوم الدولة** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨١)، ص ١٦١.

إذا اصطلحنا على أن المجتمع الذي يتحلى بهذه الصفات هو المجتمع الحديث، توافرت لدينا معايير موضوعية نقدر بها حداثة أي مجتمع كان. من هنا أهمية دراسة البيروقراطية ـ الحكومية والمؤسسية ـ (المتعلقة بالمؤسسات الاقتصادية الخاصة) في البحوث الاجتماعية والسياسية حول المجتمعات غير الأوروبية»[٣٠].

ليس هنا مجال استعراض ما يراه العروي ضرورياً للانخراط في زمن العالم، فكتاباته بقدر ما تشخّص وتعري معضلات التحديث في المجتمع المغربي، فهي لا تكفّ تؤكد ما يسعف في استنباته وإدماجه في نسيج الدولة والمجتمع والثقافة. ومنذ أن دشّن مشروعه بـ **الأيديولوجية العربية المعاصرة**، مروراً بالخواطر، إلى **ديوان السياسة**، وهو مسكون بشروط نهضة المغرب، ومفجوع من تأخره، ومندهش من ضعف نخبه، يقول في **الأيديولوجية العربية المعاصرة**: «لقد ولدت محاولتنا من تأمل وضع خاص: وضع المغرب اليوم. وما من شخص يتمالك نفسه من إبداء الدهشة إزاء العجز السياسي والعقم الثقافي اللذين تبديهما النخبة المغربية». إنه نص مكتوب، بهذه القوة، في الستينيات من القرن العشرين. وقد يجتهد أي واحد منا للقول إنه لا يزال يمتلك راهنية مثيرة، لأن المتأمل للوضع المغربي الحالي قد تنتابه الدهشة، كذلك، مما يسود العمل السياسي من عجز، وما يسيطر على الحياة الثقافية من تسطيح.

لا يكفّ العروي في حديثه عن النخبة والمثقفين عن التعبير عن قدر كبير من المرارة، إذ اعتبر منذ **الأيديولوجية العربية المعاصرة** أن «أمرنا لن يصلح إلا بصلاح مفكرينا»، بل ولا يتردّد عن إعلان استيائه من ضعف الوعي التاريخي برهانات الزمن ومستلزمات التحديث والحداثة، وعبَّر، أكثر من مرة، عن امتعاض من العجز عن فهم المداخل الضرورية للتحديث، واستيعاب الفكر الحديث، حتى ولو تم رفع شعارات الإصلاح أو الثورة أو التحديث أو التأهيل... إلخ. وقد استعمل العروي في حديث مع بعض شباب أقصى اليسار في بداية السبعينيات من القرن العشرين في مجلة **أنفاس** لفظة «سوء التفاهم»، لأن خطابه عن التاريخانية، وشروط التحديث، لم يتم تلقِّيه على النحو المطلوب من طرف مختلف أصناف النخب السياسية والثقافية، بل الأنكى من ذلك، عملت السلطة السياسية منذ ما يقرب من أربعة عقود، على منع التفكير، وشوّشت على العلوم الاجتماعية والإنسانية، وحاصرت الفلسفة وكل مصادر الفكر النقدي، وانخرطت في عملية مزدوجة تقضي بتنشيط ثقافة التقليد، و«أسلمة» برامج التعليم،

---

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٦٤.

وبناء مؤسسات ذات طابع حديث مع إفراغها، في الآن نفسه، من مضامينها ووظائفها التحديثية، الأمر الذي يدعو إلى الملاحظة أن عقل السلطة في الصراع المحتدم على البقاء، لم يكتف بتكريس ما يعوق تحديث الدولة والمجتمع، وإنما استند إلى آليات أيديولوجية ومؤسسية عملت على «تحديث» هذه العوائق باستدعائها مرجعيات حديثة في تكريس التقليد، أو مستندات تقليدية لتدبير المؤسسات الحديثة.

يؤدي المغرب، والوطن العربي، ثمناً باهظاً بسبب إعاقة التفكير ومحاصرة جهود فهم وتحليل التحولات الجارفة التي تعرفها مقوّمات المجتمع. فقد شهد المغرب، على سبيل المثال، تحولات كبرى، وعلى أكثر من صعيد، إذ أصبح عدد سكان المدن أكبر من سكان البوادي، ونسبة النساء أكثر قليلاً من نسبة الرجال، كما أن ما يقرب من ٢٠ بالمئة من العائلات أخذت تعولُها نساء. وقد انفلتت مظاهر وتعبيرات ثقافية من عقالها، مثل التنامي المطرد للتديُّن، والمطالب اللغوية والهوياتية المتصاعدة، والتفاوتات الاجتماعية التي ازدادت باستمرار، والتراجع المهول في دور الجامعة، والالتباس في وظائف المبادرات الخاصة، وفي الاقتصاد، والتعليم، والإعلام... والفوضى اللغوية غير المسبوقة، واستقالة أو ضعف النخب، بأصنافها واختلاف مجالات تدخلها... وهي ظواهر تعتمل في المجتمع المغربي الذي قال عنه يوماً جاك بيرك إنه يعاني نقصاً في التحليل. كما عملت السلطة السياسية في المغرب، في سياق التحكّم في مقدرات المجتمع، ومحاصرة البادية وإهمالها اقتصادياً، بالموازاة مع ذلك، على تفكيك فضاءات المدن، وتشجيع التعامل العشوائي مع المكان والمعمار، وتقطيع المدن بطرق تشوّش على كل أشكال المشاركة في المجال المديني، الأمر الذي يسمح بالملاحظة بأن أربعة عقود من تدبير المدن، بهذه الطريقة، تحوَّل إلى عائق موضوعي أمام تحديث المجتمع، ولا سيَّما أن كثيراً من المهتمين بالإصلاح والتحديث يؤكدون بأنه لا يمكن إصلاح المجتمع من دون البدء بإصلاح المدن.

ويبدو أن قوة هذه التحولات ورسوخ العوائق المُعطلة للثقافة العقلانية ولإرادة التحديث، والشعور بالعجز عن التأثير في تطور الأشياء، يفترض الإقرار، **أولاً**، بأن هناك نقصاً مهولاً في بحث وتحليل وفهم هذه الظواهر التي تزداد تعقيداً يوماً بعد يوم؛ **وثانياً**، بأنه يتعين إعادة النظر في طرق تفكيرنا في المفارقات الكبرى التي تنتجها هذه الظواهر في السياسة والمجتمع والثقافة، وعدم الاكتفاء بالدعوة إلى إعمال النقد، والانخراط في

معاينات وأشكال تشخيص موضوعية للظواهر السوية والمَرَضية التي أفرزتها عقود من الحِجر والوصاية على العقل والإرادة.

لقد أنتج عبد الله العروي نصوصاً من أعمق ما كتب عن الفكر السياسي والدولة باللغة العربية. ويتبيّن من كثير من تحليلاته أن للدولة دوراً تحديثياً طليعياً. وسواء تناولنا الدولة من زاوية الهدف، أو التطور أو الوظيفة، أو استدعينا القانون، أو الفلسفة، أو التاريخ، أو الاجتماعات، أو اعتبرنا الدولة تتأرجح بين نمطين: سلطاني مملوكي، وتنظيمي عقلي[٣١]، فإنه يصعب القول، في كل الأحوال، بوجود نموذج واحد للدولة - حتى ولو فرضت الليبرالية الجديدة مناهج وقواعد وشروطاً قصد تعميمها، أو دعت إلى القطع مع المرجعيات السياسية التي جعلت من الدولة/ الأمة إطاراً تنظيمياً ومؤسسياً - قادر على خلق التوازن بين حسابات السياسة، وتحولات الاقتصاد ومطالب المجتمع. وأمام سطوة العوامل الاقتصادية، ولا سيَّما المالية منها، وانهيار العمل السياسي، يفرض الرأسمال المالي شروطاً على الدولة تحت شعار ضرورة إدخال إصلاحات على مؤسساتها الاقتصادية، وأجهزتها المالية والإدارية والتعليمية، وعلى خياراتها الاجتماعية والثقافية. من بين هذه الشروط توافر القواعد الأساسية المتمثلة بالاستقرار المالي الماكرو ـ اقتصادي، والاستقرار السياسي، والتوازنات المالية الكبرى، وخلق مناخ جاذب للاستثمارات الخاصة، الخارجية منها على الخصوص، وتحرير الاقتصاد، ورفع المراقبة على الأسعار، وتبادل السلع والرساميل، وإدخال المرونة في علاقات الشغل، وإقامة نظام جمركي غير حمائي، ونظام جبائي مُحفز، وخوصصة المنشآت، وإصلاح الإطار القانوني والجهاز القضائي، والتخفيف من ثقل الإدارة... إلخ؛ وهي وظائف جديدة يتعيّن على الدولة القيام بها، كما تتصوّرها المنظمات المالية والتجارية والإعلامية المرافقة لحركة العولمة.

اعتباراً لذلك، وللتأرجح الذي تشهده الدولة عندنا بين ثقل التاريخية وضرورة التاريخانية، لا يهم العروي إلى أي حدّ يمكن الاستجابة لشروط اقتصاد السوق مع القول بإمكان تحقيق أكثر ما يمكن من مكاسب لأكبر عدد ممكن من الناس، وفي كل الميادين؟ وهل كل فكر يقبل بأسس اقتصاد السوق مسموح له بأن تكون له تطلعات شاملة؟ وهل لا يزال للإرادة الشعبية، من خلال الاقتراع والانتخاب، دور في تقرير مصير الاختيارات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية الكبرى للدولة؟

---

(٣١) عبد الله العروي، **من ديوان السياسة** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٩)، ص ٧١.

الدعوة إلى التموقع في التاريخ الذي حقق الغرب العقلانية داخله، من زاوية أن لا خيار لنا آخر إذا ما أردنا الانخراط في عملية التحديث وإدماج مفعولاته إيجابياً، والعلم بأن هذا الغرب، الذي تمكّن من تكوين جدلية نادرة في التاريخ بين المعرفة والسلطة، والقوة، لا يتحرك دائماً في تعامله معنا بعقلانية، أو استناداً إلى مبادئ أنوارية أقام عليها مشروعه التاريخي، سواء حين يحترمها أو حين ينحرف عنها. وقد سبق للعروي أن لاحظ هذه المفارقة في الكتاب الأول من **خواطر الصباح**: «عقلانيتهم تُولد لاعقلانيتنا، إلا أن الأولى ليست في مستوى الثانية. وهذا فارق لا ينتبه إليه الكثيرون، منّا ومنهم. فلو كنا نردُّ باللاعقلانية على لاعقلانيتهم لجاز الأمر، ولكننا نُعمّم جاعلين منها (أي لاعقلانيتنا) قيمة قيِّمة، خاصة بنا، قابلة للتعميم، فنردُّ بها حين لا يجب ولا يفيد. المأساة هي أن يضطرك الخصم إلى ارتكاب الخطأ والتمادي فيه»[٣٢]. فكيف، إذن، يمكن التعامل الإيجابي، والمنتج مع آخر، أو خصم يتصرف مع العالم اعتباراً لمصالح وتوازنات محسوبة، بل ويُصر على أن يحشرنا، أو يضطرنا إلى مراكمة الأخطاء باللجوء إلى نوع من النكوص الهوياتي الذي كثيراً ما تترتب عليه ردود أفعال لاعقلانية؟

لا جدال في أن نصوص العروي تؤكد، باستمرار، حاجتنا إلى التفكير، والسؤال، والخروج من دائرة ثقافة الانغلاق والاستنساخ، ومن التكرار المُمل للكلام الجاهز، ومن الخطابات السطحية التبريرية التي تحطّ من ذكاء الإنسان، وتزجّ به في عالم تطغى فيه العادة، والتكلّس والجمود. وما أنتج هذا المفكر تحول إلى قيمة في ذاتها تنتزع الاعتراف الضروري من كل من يقترب من مجالات التاريخ والاجتماع والسياسة والفكر والتعبير؛ فباجتهاداته النظرية والفكرية، فرض الاعتراف، المعلن أو المحتشم، على وسط لا يقر بقيم الاعتراف. وبانخراط فكري إلى درجة الصوفية، وبجرأة عزَّ نظيرها، ألَّف وكتب ودافع عن شروط الانتماء إلى الزمن المعاصر. حاجج الأطروحات المختلفة التي شوّشت وتشوّش على التفكير في هذا الزمن من حيث كونه يستند إلى تاريخ وتجارب ومفاهيم ومؤسسات. إصرار مبدئي دائم على القول إنه لا مناص من إدماج التاريخ في الفكر والعمل، وفي استنبات قيم الحداثة في أنسجة الدولة، والاقتصاد، والمجتمع، والعلاقات، والسلوك، والذوق.

---

(٣٢) العروي، **خواطر الصباح: يوميات، ١٩٦٧ ـ ١٩٧٣**، ص ١٥٣.

سابعاً: ناصيف نصّار أو ضرورات النقد الفلسفي

وجدت التيارات الفلسفية أصداءها كافة، بنسب متفاوتة، في الدرس أو التأليف الفلسفي في الوطن العربي، سواء تعلق الأمر بالديكارتية، والشخصانية، والوجودية، والماركسية الأرثوذكسية، أو في تعبيرها الألتوسيري، أو فلسفة العلوم، أو فلسفة الاختلاف.. إلخ؛ المهم أن الخطاب الفلسفي العربي يبدو وكأنه يتكئ، دوماً، على مرجع منفصل عن سياقه الثقافي، الأمر الذي جعل هذا الخطاب يعاني غربة مزدوجة: غربة عن الواقع الثقافي، وغربة عن الروح الفلسفية من حيث هي قوة سلب، وهو ما أدى بالمشتغلين فيها إلى تناول موضوعات وقضايا بأساليب أقرب إلى ما أسماه هشام جعيط «فلسفة الثقافة» أكثر مما هي في صلب التفكير الفلسفي. صحيح أن أسئلة عديدة تتعلق بالذات، والهوية، والآخر، والتقدم، والسلطة، والتاريخ، طرحت منذ مدة، ولا تزال تصاغ بأشكال مختلفة، لكنها نادراً ما تعالج برؤى ومناهج وأنماط أسئلة تحركها مقتضيات «الفعل الفلسفي».

١ ـ في النزوع نحو الفعل الفلسفي

تخرج نصوص ناصيف نصار عن سرب الكتابات العربية حول الفلسفة، أو حول التفكير الفلسفي في القضايا التي تتعلق بالوجود، والزمان، والإنسان في الفضاءات العربية. فالرجل مسكون بهاجس التفلسف، وبإصراره القوي على تعبئة النصوص الفلسفية التي تعضد مساره الفكري بشكل يجعل منه نصّاً فريداً في الإنتاج الفلسفي المعاصر، أو بالأحرى في الإنتاج الفلسفي الذي يمنح الغلبة للسؤال والبحث والتفكير أكثر مما يكتفي باجترار المقولات والصيغ السهلة. اختار نصار، منذ البدء، ركوب سبيل الصعوبة ومغامرة التأمل الفلسفي. وهي ظاهرة فكرية نادرة في الإنتاج الفكري العربي.

قد نجد كتابات عربية حول الفلسفة الشخصانية أو تستلهم تصوّراتها، كما هو الحال مع محمد عزيز الحبابي، وروني حبشي، أو الوجودية مع عبد الرحمن بدوي، أو الوضعية المنطقية مع زكي نجيب محمود، أو الديكارتية مع نجيب بلدي، وغيره، أو الماركسية مع عدد كبير من المثقفين العرب، أو التفكيكية مع عبد الكبير الخطيبي، أو بعض الكتابات الشذرية لعبد السلام بنعبد العالي... إلخ، لكن ناصيف نصار، ومنذ

صدور كتابه **طريق الاستقلال الفلسفي**[٣٣]، يبدو حريصاً على ممارسة ما يسمّيه «فعل التفلسف» أو «الوعي بدور الفعل الفلسفي»، وبالبحث عن «فكر فلسفي يكون عربياً ومعاصراً»؛ والعمل، خلال «رحلاته الاستكشافية» والكتابة، على نحت أسلوب وصوغ نمط سؤال ورسم طريق يؤدي إلى فكر فلسفي عربي جديد، وذلك قصد خلق «فلسفة نابضة بالحياة، انطلاقاً من موقف استقلالي نقدي»، و«ليس الموقف التوفيقي الحامل لشعار التجديد».

ولهذا الغرض، كان يتعيّن على ناصيف نصار توضيح تموقع الفيلسوف العربي الذي يستحق صفة الاستقلالية والقادر على الإبداع. فهو يرى «أن العلاقة بين موضوع الفلسفة وتاريخ الفلسفة مختلفة نوعاً عن العلاقة بين الفيلسوف وتاريخ الفلسفة، وقد يخفى ذلك على بعضهم، فيظن أن التأريخ للفلسفة شكل من أشكال التفلسف. وهو في الحقيقة عمل علمي، له شروطه الخاصة كجزء من التاريخ العام للفكر البشري، ويمكن أن يكون مصحوباً بموقف فلسفي أو صادراً عن نزعة فلسفية، إلا أنه ليس في حدّ ذاته عملاً فلسفياً»[٣٤]، بل هو يحرص على التشديد على أن «مفهوم الفلسفة» يتقرر و«تتحدد مهمتها عند الفيلسوف في العالم العربي المعاصر من خلال حله لمشكلة علاقته بتاريخ الفلسفة»[٣٥].

يعتبر نصار أن للفلسفة مهمة؛ وإذا ما نظرنا إلى مجال التأمل الفلسفي العربي، فإننا نعثر على موقفين: «موقف التبعية، وموقف الاستقلال. أما التابعون فإنهم ينقسمون قسمين: التابعون لتاريخ الفلسفة الوسيطة، والتابعون لتاريخ الفلسفة الغربية المعاصرة، وهم على اختلاف نزعاتهم، أهل اقتباس أكثر مما هم أهل ابتكار»[٣٦]. والحال أن الاستقلال، في نظر نصّار، يعني «تقبل النظريات الفلسفية، أيّاً كان عصرها، بالنقد المنطقي والسوسيولوجي، وهضم عناصرها الصالحة وتحويلها في عملية إبداعية أصيلة، انطلاقاً من الوعي بدور الفعل الفلسفي في الواقع الثقافي المجتمعي المتعيّن في الزمان والمكان»[٣٧].

---

(٣٣) ناصيف نصار، **طريق الاستقلال الفلسفي: سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٥).

(٣٤) المصدر نفسه، ص ١٧.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ١٨.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٢٠.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٣٦.

لذلك، فمهمة الفيلسوف ليست بسيطة، أو ادعاء أن الاستقلال الفلسفي مسألة إنشائية سهلة، لأن الفيلسوف العربي، مهما كانت نزعته وانحيازه، يجرُّ اغتراباً تاريخياً حضارياً، وعليه الانخراط في مواجهة فكرية مع «عقدة تاريخ الفلسفة». فالاستقلال الفلسفي «ليس رفضاً لتاريخ الفلسفة، ولكنه رفض للتبعية المذهبية الاغترابية واستيعاب نقدي للأفكار والنظريات التي تكوّنت تباعاً فيه»[٣٨]، ذلك أن «تركيز البحث الفلسفي على مشكلة المعرفة يقود مباشرة إلى ربط الوعي الفلسفي بتاريخ الفلسفة القديمة والحديثة، ربطاً آسراً، وإلى إبعاد الفعل الفلسفي عن محور الحركة الثقافية التاريخية»[٣٩].

هكذا تطلّع نصّار، منذ البدء، أي بدء إعلان الانخراط في عمليات التفلسف، إلى أن «تكون فكرة الاستقلال الفلسفي قاعدة ينطلق منها محبّو الحكمة في المجتمعات العربية لكي يعمّقوا أو يوسعوا، إلى أبعد الحدود الممكنة، وفي كل الاتجاهات الممكنة، وعي الإنسان بوجوده وبالسر الأعظم الذي هو خلق الذات بالذات»[٤٠].

أدرج ناصيف نصّار، منذ كتاباته الأولى، علاقته بالتفلسف في إطار «رجاء»، وفي سياق فلسفة الوعي؛ وعي الذات بذاتها حتى ولو اعتبر أن «فعل التفلسف هو نظر في الوجود الإنساني من حيث هو وجود تاريخي»[٤١]، باعتباره وجوداً «شخصياً ومجتمعياً وتاريخياً، وبوصفه متعلقاً، بعمق، بالمشكلة الأساسية في الوجود الإنساني، مشكلة العمل»[٤٢].

ورهان نصّار على الوعي بالوجود التاريخي، في إطار المهمة الملقاة عليه، وعلى غيره من الفلاسفة العرب ـ وليس فقط المشتغلين في الفلسفة ـ ضمن الوضع الحاضر للثقافة العربية «يتمثل في سؤال المجال الذي ينبغي لنا أن نمارس فيه فعل التفلسف، أي سؤال عن المجال الذي يشكّل دخولنا فيه إعلاناً عن ارتفاع الثقافة العربية إلى مستوى العقل الفلسفي»[٤٣].

---

(٣٨) المصدر نفسه، ص ١١.
(٣٩) المصدر نفسه، ص ٣٩.
(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٢.
(٤١) المصدر نفسه، ص ٤٢.
(٤٢) المصدر نفسه، ص ٣٧.
(٤٣) المصدر نفسه، ص ٤٧ ـ ٤٨.

وعلى الرغم من إصرار ناصيف نصَّار على مفهوم «الاستقلال الفلسفي» سواء بالقياس إلى تاريخ الفلسفة أو باستدعائه لقاموس فلسفي من قبيل، التفلسف، وفعل التفلسف، والوجود الإنساني والتاريخي، والعقل الفلسفي، ومحبة الحكمة، ومشكلة العمل، و«خلق الذات بالذات»... إلخ، فإنه في كتاب **الاستقلال الفلسفي** لا يتردّد في إدراج ما ينعته بـ «الفكر الأيديولوجي العربي الحديث» في «صميم الفكر الفلسفي»، باعتبار أن هذا الفكر طرح وتناول قضايا كـ «الحرية، أو الاستبداد، أو المساواة أو العدالة أو التقدم»؛ فضلاً عن أنه يوجد «عند زعمائه صفات أخلاقية وفكرية هي من صفات زعماء الفكر الفلسفي، كصفات الصدق والإخلاص، والاجتهاد، وفي ربط النظر بالعمل»[٤٤].

يرى ناصيف نصار أن «كل نظام أيديولوجي يتضمن نواة فلسفية، هي بالنسبة إليه كالجذع بالنسبة إلى الشجرة، وعليه ليست الفلسفة شكلاً من أشكال الأيديولوجية، وإنما هي المستوى النظري الأعمق فيها»[٤٥]. وهذا لا يعني عنده أن «احتواء الأيديولوجية على مضمون فلسفي أنها شكل من أشكال الفلسفة، إذ إن الخصائص الرئيسية للروح الفلسفية كنظرية في العمل تنزع إلى أن تتحول إلى طريق في الحياة، أي أن تتجسد في ممارسة اجتماعية تاريخية معينة»[٤٦]. ومن ثم، فما دام الفكر الأيديولوجي العربي يحتوي على «مضمون فلسفي»، فإنه يستلزم الاشتغال على ما يختزنه من كثافة فلسفية، ولا سيَّما تلك النصوص التي اعتبرها ناصيف نصار تدخل ضمن دائرة «أعمق إنتاج أيديولوجي عربي حديث»، المتمثل بكتابات نديم البيطار، وهشام شرابي، وأنطون سعادة، وزكي الأرسوزي[٤٧]. وهو في ذلك يعلن بوضوح أن الارتباط العضوي للفكر الأيديولوجي بوجود جماعة معينة ومصيرها، بكل ما يستلزم هذا الارتباط من تقدير مصالحها، وأشواقها، يتطلب ـ أي هذا الارتباط ـ سلوك سبيل يسمّيه «النهج الانحيازي»[٤٨]. ومهما كانت الفروق الحاصلة بين المفكر الأيديولوجي و«المفكر الفيلسوف»، باعتبار أن **الأول** يسعى لتأمين مصلحة الجماعة التي هو منشغل بحياتها، وأن **الثاني** يرنو إلى اكتناه حقيقة الوجود الإنساني، فإن «البحث عن المصلحة لا يتنافى مع اعتبار الحقيقة وطلبها،

---

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٤٨ ـ ٤٩.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٦٣.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٦٤.

(٤٧) يكتب ناصيف نصار: «إن المضمون الفلسفي في فكر الأرسوزي أشدّ بروزاً وأمتن إحكاماً وأعمق غوراً من المضمون الفلسفي في كتابات أولئك المفكرين». انظر: المصدر نفسه، ص ١٧٨.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٢٦٤.

والبحث عن الحقيقة الوجودية لا يتنافى مع اعتبار المصلحة وطلبها. وفي نهاية الأمر لا تتم المصلحة بدون حقيقة، ولا يخلو امتلاك الحقيقة من جلب مصلحة»[٤٩].

إزاء إلحاح ناصيف نصار على فعل التفلسف، وتجاوز اشتراطات تاريخ الفلسفة، والحثّ على الاستقلال الفلسفي، وعلى الإبداع فيه، كيف يمكن استساغة تبنّيه لنصوص أهمّ منظري التيار القومي، ولا سيَّما الحزب السوري القومي الاجتماعي، واعتبارها نصوصاً حاملة لمضمون فلسفي، يمكن أن ترقى إلى درجة الوعي بالوجود التاريخي؟ وهل اختيار نديم البيطار، وأنطون سعادة، وزكي الأرسوزي، في العمق، اختيار أيديولوجي أم فلسفي، حتى وإن كان الدافع هو البحث عن الدلالة الفلسفية لأعمالهم الأيديولوجية؟

يقرُّ ناصيف نصار، في هذه الفترة من مساره الفلسفي، بأن «الوجهة العامة لكتّاب طريق «الاستقلال الفلسفي» تتحدّد كوجهة انتقال من الأيديولوجية إلى الفلسفة»[٥٠]، وكأنني به يحمل معه همّ هذه المفارقة في دواخله، أي مفارقة الإصرار على استقلالية فعل التفلسف والولاء للفكر الأيديولوجي الذي يبدو أنه متأثر بنصوصه، كما بزعمائه أيُّما تأثر. وحتى ولو بدا مقنعاً في نسج الروابط وتسجيل الفوارق بين الأيديولوجيا والفلسفة، فإن توزعه الظاهر سيستدركه بطريقته الخاصة في نهاية المبحث، حين يؤكد أن مجال الوجود التاريخي هو «المجال المطلوب لنزع الاغتراب عن الوعي الفلسفي فينا، الاغتراب في تاريخ الفلسفة عن التاريخ الحيّ، والاغتراب فى التاريخ الحيّ عن تاريخ الفلسفة، وهو المجال الذي يعطينا الأصول الحقيقية للنقد الاجتماعي. بعبارة واحدة، إنه المجال المنفتح أمامنا لكي نقوم بتجربة الإبداع الفلسفي»[٥١].

٢ ـ الوعي الفلسفي بمقتضيات الوجود التاريخي

من المؤكد أن كتابات ناصيف تثبت أنه نحت لنفسه «مساراً فلسفياً» أكثر مما يدّعي اقتراح مشروع، بل حتى إن بدا حاملاً لهموم المجتمعات العربية ومطالبها في النهضة، والحرية، والمساواة، والعدالة، والسعادة، فإنه، في كتاباته الأخيرة، ولا سيَّما

---

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٢٦٢ ـ ٢٦٣.
(٥٠) المصدر نفسه، ص ٤٩.
(٥١) المصدر نفسه، ص ٢٨٩.

في ثلاثية **منطق السلطة، وباب الحرية، والذات والحضور**، يبرهن على اقتدار فريد على بذل الجهد الفكري، وعلى صبر استثنائي في البناء والتأليف، وعلى نزوع فلسفي بارز، وكذلك على شمولية في النظر والسؤال والاستكشاف. يتقدم إلينا ناصيف نصَّار من خلال هذه الثلاثية باعتباره مُفكراً جسوراً قلَّ نظيره في التأليف العربي، اليوم، متحكّماً في موضوعاته ولغته، مُغامراً في نحت مفاهيمه، وتصريف نمط سؤاله؛ ومهما حضرت انشغالات المفكر بأحوال أمته في **منطق السلطة وباب الحرية**، فإنه ببناء كتاب **الذات والحضور: بحث في مبادئ الوجود التاريخي**، ارتقى بعيداً في التفلسف، وفي الاستكشاف المفهومي للقضايا الكبرى للإنسان والحياة.

يبدو ناصيف نصّار مهجوساً بمسألة النهضة. ففي **باب الحرية** يقرن بوضوح بين ما ينعته بـ «النهضة العربية الثانية»، ومفهوم إعادة البناء. فهو يرى أن «كل شيء في الوطن العربي محتاج، بدرجة أو بأخرى، إلى إعادة بناء، وإعادة البناء تعني: **أولاً**، إعادة النظر في ما طرحته النهضة، ثم الثورة، وتقييمه... وإعادة البناء تعني، **ثانياً**، وضع تصور واضح للقيم الرئيسية التي لا يمكن أن تكون عملية التغيير نهضوية حقّاً في شروط القرن الجديد من دونها... وتعني، **ثالثاً**، تنفيذ خطط عملية تأخذ في الاعتبار ما هو ضروري وصالح في المستقبل القريب، وما هو ضروري وصالح في المستقبل البعيد. إن إعادة البناء تستلزم النقد، ولا ترتدّ إليه. وتستلزم المحافظة، ولا ترتدّ إليها، وتستلزم التهديم، ولا ترتدّ إليه، كما تستلزم المبادرة والتخيل والمغامرة»[٥٢].

تمثل إعادة البناء، في العمق، دعوة إلى إنتاج عالم جديد من خلال «عملية إنشائية إبداعية» و«إطلاق قوى الحرية والعقل والخيال»[٥٣]؛ حرية الذات مع ذاتها، واستدعاء مبدأ التضامن في علاقة الذات بالآخرين، كما تفترض إعادة البناء اختياراً فلسفياً وأيديولوجياً يسمّيه ناصيف نصار «الليبرالية التكافلية»، ويدعو إلى «تعميمها وترسيخها في المجتمعات العربية بغية تحقيق نهوض حضاري شامل في كافة وجود حياتها ومشاركة فعالة في حركة العولمة واتجاهاتها ومؤسساتها»[٥٤].

في حديثه عن **باب الحرية** يتقدم نصَّار كفيلسوف، وأيضاً كمثقف يسكنه همّ إعادة بناء الذات العربية، وتوفير شروط تحقيق «نهضة ثانية». غير أنه في كتاب **الذات**

---

(٥٢) ناصيف نصار، **باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل** (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٣)، ص ٢٣.
(٥٣) المصدر نفسه، ص ٢٣ ـ ٢٤.
(٥٤) المصدر نفسه، ص ٦٣.

والحضور: بحث في مبادئ الوجود التاريخي[٥٥] يحقق نقلة نوعية في الانحياز إلى التفلسف قياساً على ما سبق إنتاجه. فحتى لو اعتبر بأن هذا الكتاب يتكامل مع **منطق السلطة وباب الحرية**، فإنه يؤكد في مفتتحه أنه يحاول تجاوز مضمون الكتابين السابقين من «حيث الرؤية الأساسية إلى الوجود والفعل، الوجود بالفعل. وبهذا المعنى ليس سوى بحث في ما يخترق الحرية والسلطة ويتجاوزهما في المقلب الإيجابي من الحياة»[٥٦]. وكان لزاماً عليه أن يخوض هذا السفر الفلسفي الطويل، والاعتراف بأنه تجرأ وغامر، وتعمّق في القراءة والبحث وتبحَّر في الاستكشاف، منطلقاً من سؤال جوهري وحيد صاغه كالتالي: «ماذا يعني أن الانسان يصنع نفسه؟».

سؤال إشكالي، ومدخل إلى استدعاء مجموعة هائلة من الأسئلة والمفاهيم المرتبطة بوعي الإنسان بقدرته على «تقرير مصيره بنفسه، وليس فقط على معرفة نفسه بنفسه». وتقرير المصير يعني في نهاية المطاف أن الإنسان قادر على أن يكون ذاته، بأن يصير ذاته، ولا يمكنه أن يصير ذاته من دون أن يكون ذاته... وهذا هو منطق الحاضر ورهان الحضور[٥٧].

يعتبر ناصيف نصَّار أن هذا السؤال يستحق من الفلسفة أن تجعله «موضوعاً مركزياً للتفكير والاستعبار». وبحكم أنه بنى مصنّفه بطريقة بدت لي من الصعب تقديم ملخص لأسئلته وقضاياه ومفاهيمه، فإنني سأعمد إلى الاستشهاد، مباشرة، بفقرات وأفكار تبدو لي أنها تكثف الأفق الفلسفي، أو بالأحرى البعد الفلسفي في كتاب **الذات والحضور**.

إن الكائن الحاضر، عند نصّار، هو الذي يقوم بفعل الحضور، ذلك أنه «لا يكفي... لكي يكون الكائن حاضراً أن يكون موجوداً في ذاته فقط. الكائن الحاضر، بوصفه حاضراً، موجود في علاقة وجود مع غيره، بحيث يكون، على نحو ما، شاهداً أو مشهوداً، أو شاهداً ومشهوداً. وهكذا، إذا انتبهنا إلى أن الكائن لا يكون حاضراً إلا بتوسط الوعي، فإننا نفهم لماذا نجد أنفسنا أمام نوعين مختلفين جدّاً من الكائنات يمكنها أن تكون حاضرة: الذات الواعية، والواقع المتعين، فالذات الواعية يمكنها أن تكون حاضرة لأن الوعي، بطبيعته القصدية، يدفعها إلى خارج ذاتها، كما بيّنت الفلسفة الفينومينولوجية. والواقع المتعيّن يمكنه أن يكون حاضراً لأنه يمكنه أن يكون موضوعاً لوعي يدركه،

---

(٥٥) ناصيف نصار، **الذات والحضور: بحث في مبادئ الوجود التاريخي** (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٨).

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٦.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٦.

وهذا يعني أن الذات والواقع لا يحضران على نمط واحد من الحضور»[٥٨]. ينتج من حضور الكائن باعتباره ذاتاً، أو كائناً ذاتياً، حضوراً قصدياً بحكم أن المغايرة، أو بما ينعتها نصَّار بـ «الآخرية» توجد في «بنية الحضور القصدي بكيفية تحُول دون الانفصال المطلق بين الذات والعالم»[٥٩]. فالحضور إلى الذات أو إلى الواقع لا تفترض الشروط نفسها التي يتطلبها الحضور إلى الآخر، باعتبار الحضور القصدي هو تلك الحركة التي تقوم بها الذات في اتجاه الآخر لخلق تواصل أو اتصال ما معه.

يمثل النزوع نحو الآخر شرط وجود، بحكم أن الحضور القصدي يُوفر للذات إمكان اختبار «**حقيقة اختلافها عن الغير، واختلاف الغير عنها، ووظيفة الاتصال بالغير**، من حيث إنه يكشف حاجتها الكيانية إلى التعرف إلى نفسها عن طريق ملاقاة ما ليس هي وما ليست هو»[٦٠]. فالآخر قياساً على الذات نوعان: «كائن مثلها هو ذات أخرى، وواقع ليس مثلها هو كائنات العالم الأخرى على اختلافها». والذات الحاضرة «حضوراً قصدياً تقول أكثر من مجرد أنها موجودة ههنا، وأكثر من مجرد أنها هي نفسها ههنا وليس غيرها»؛ فهي تعيش «حال الها ـ أنا ـ ذا في جميع المناسبات، في مجرى الحياة العادية أو غير العادية، ما دامت في يقظة الوعي والتعاطي مع العالم»[٦١]، بحكم أن الوعي يمثل المطلب البدئي لكل حضور، ويكثف «عين الذات في حضورها إلى ذاتها»، بحيث يحصل نوع من التماهي بين الوعي والذات، فهما لا يشكلان ثنائية، غير أن وحدتهما «ليست كاملة ومطلقة لأن الرائي لا يتطابق تطابقاً مطلقاً مع المرئي». وهكذا فإن «الذات كائن يسعى إلى الشفافية عبر مرآة الوعي، لكنه يسعى إلى ذلك لأنه بالضبط كائن كثيف، غامض، ذو أغوار، وغير متطابق مع ذاته تطابقاً مطلقاً. وكثافته هذه تنطوي على تعددية لا تلغيها الإشارة إلى الذات بوصفها أنا»[٦٢]. لذلك، فإن «آخرية الذات بالنسبة إلى نفسها ينبغي أن توصف في مغايرتها لآخرية الآخر بالنسبة للذات». هنا تنتصب مشكلة رئيسية تتمثل بمشكلة المسافة بين الذات والآخر. فالإنسان «كائن يعيش في المسافة، على مسافة بين المسافات، وفي تشابك المسافات؛ إنه كائن في حالة جدلية دائمة مع المماسفة... ومن التهام المسافات»[٦٣]. هذا يعني القطع مع منطق الثنائيات في النظر

(٥٨) المصدر نفسه، ص ١١.
(٥٩) المصدر نفسه، ص ١٣.
(٦٠) المصدر نفسه، ص ١٣.
(٦١) المصدر نفسه، ص ١٥.
(٦٢) المصدر نفسه، ص ١٦ ـ ١٧.
(٦٣) المصدر نفسه، ص ٢٠.

إلى تجربة الحضور إلى الآخر، واستدعاء ما يسمّيه نصَّار «التجسُّد»، ذلك أن «الوجود في تجربة الحاضر نوعان: وجود الذات الواعية، ووجود الواقع المدرك. والكائن الذي يتيح اختبار الوجودين معاً هو الجسد»[٦٤]؛ كما يشترط استدعاء صورة للآخر ليس باعتبارها «بديلاً عن الآخر... ولكنها الوجه الذي يلازم الآخر في علاقتي الحضورية معه، والذي يتطلب مني انتباهاً مزدوجاً، انتباهاً إليه في نفسه، وانتباهاً إليه في إحالته على من هو وجه له»[٦٥].

هنا تجد الذات ذاتها في «توقعُن» مستمر. وهي حركة «توجد حول الذات واقعاً خاصّاً هو منها وليس منها»[٦٦]. كما تواجه سؤال الزمن بحكم أن الحاضر لا ينفك يمضي ويغيب، والنظر إليه من وجهة الذات، كما من وجهة الواقع.

في مواجهته لمسألة الزمن، لم يورط ناصيف نصَّار ذاته في معارك الفلاسفة حول الموضوع، بسبب اختياره المبدئي المتمثل بتفادي عملية التأريخ للفلسفة، والعمل على استثمار ما يعتبره لدى الفلاسفة «ضرورياً لجلاء منطق الحاضر مدخلاً إلى فلسفة الوجود التاريخي»[٦٧]، تبعاً لما يراه صواباً. ففي تأمله للزمن الحاضر، يعي المفارقة المعروفة القائلة بوجود الزمن الحاضر وانعدام وجوده، ويميّز بين أربعة أنواع من الزمن الحاضر، «من جهة الذات بحسب مقتضى إنجاز الفعل أو انقضاء الحالة: الحاضر ـ اللحظة، والحاضر ـ البرهة، والحاضر ـ الفترة، والحاضر ـ المرحلة. وذلك بالطبع من دون أن نتوهم أنه في الإمكان رسم حدود دقيقة فاصلة بين هذه الأنواع، أو بين الحاضر بأنواعه كلها وبين الماضي والمستقبل»[٦٨]. وكلما تشكّل إدراك «بحقيقة الماضي وحقيقة المستقبل نزداد إدراكاً لحقيقة الحاضر»، ذلك أن الزمن ثلاثي الأبعاد، ولكن للحاضر مكانة مركزية، إذ «المستقبل ليس موجوداً مع الحاضر بوصفه حاضراً، بل بوصفه ما يتهيأ لكي يكون حاضراً. والماضي ليس موجوداً مع الحاضر بوصفه حاضراً، بل بوصفه ما كان حاضراً، حيث إنه لا وجود فعلياً إلا للحاضر... وهذا يعني، بكل بساطة، أن الحاضر يحتل في وحدة الزمن المثلث الأبعاد مقام المركز»[٦٩].

---

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٢٣.
(٦٥) المصدر نفسه، ص ٢٤.
(٦٦) المصدر نفسه، ص ٣٠.
(٦٧) المصدر نفسه، ص ٣٥.
(٦٨) المصدر نفسه، ص ٤٩.
(٦٩) المصدر نفسه، ص ٥٧.

الإصرار على اعتبار الحاضر زمناً مركزياً يسنده ناصيف نصار بمبادئ ثلاثة يلخِّصها في أن الحاضر؛ «**أولاً**، يتقدم على الماضي والمستقبل في الرتبة الوجودية، ولا يتقدم عليهما بالضرورة في الرتبة القيمية؛ **وثانياً**، طبيعة المغامرة في الوجود التاريخي تمنع الحاضر من الانغلاق على نفسه والاكتفاء بنفسه؛ **وثالثاً**، معنى الحاضر موجود فيه، وفي حكم المستقبل عليه»(٧٠).

هنا يستدعي نصار مفهوم «الانوجاد» بوصفه أصلاً للحضور، وذلك أن الحضور فعل، و«من دونه لا سبيل للكائن الذاتي إلى المعرفة، ولا إلى العمل... وهذا يعني أن الكائن الذاتي لا يفصل بين فعل الحضور وحضوره بالفعل»(٧١). ويغدو «الحاضر بمعناه الآلي هو الكائن الذي يصنع تلك الأحداث بحضوره الفاعل إلى ذاته وإلى واقعه وأحداث العالم حوله»(٧٢)، لأن ما يشكل انشغالاً أساسياً لفلسفة الحضور هو طابعها الوجودي ومطلب الحضور الفاعل، من خلال الانوجاد وصوغ الذات، باعتبار أن «دينامية الانوجاد تدور في جملتها على صناعة الهوية»، وهو ما يستدعي قوة الإرادة، لأنها محرك عملية صناعة الذات حتى تصير منتجة. وبعد عملية استحضار لكوجيتو ديكارت، وفلسفة الإرادة لدى كل من شوبنهاور ونيتشه، انتهى ناصيف نصّار إلى القول إنه «يمكننا النظر إلى صناعة الذات إما من حيث الاقتران بين الإرادة وبين مقومات الذات، كالرغبات والمخيلة والعقل، وإما من حيث الموضوع بكليته، وهو الذات المتكونة بسلسلة مفتوحة من الأفعال المتعينة. وفي الحالتين، نجد أنفسنا مدفوعين إلى التفكير في درجة ابتعاد الصناعة عن المعطى وارتقائها في عملية الإيجاد. وهذا يعني الخروج عن عموم المفاهيم التي يترجم بها حب الذات لنفسه عملياً؛ الخروج عن نوع الانهمام بالذات، والاهتمام بالذات، والانشغال بالذات، والاشتغال على الذات، والتمتع بالذات، والتبرم بالذات، إلى

---

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٨٣.

ويضيف ناصيف نصار: «على أساس هذا التأويل لمركزية الحاضر يبتعد الكائن الذاتي عن الانحراف واللاتوازن في اضطلاعه بأعباء وجوده التاريخي. وفي الحقيقة يعيد هذا التأويل الاعتبار إلى الحاضر ضدّ كل الاتجاهات التي تسوغ الاعتقاد بمركزية الماضي أو بمركزية المستقبل، وضدّ جميع الاتجاهات التي ترمي إلى حصر انتباه الكائن الذاتي واهتمامه باللحظة الراهنة أو باليوم الحالي أيضاً، فالاكتراث بالمستقبل، والإهمال المتنامي للماضي لا يقلّان خطأ وخطراً عن الركض المحموم وراء المستقبل وعن التقوقع المتجمد في أقبية الماضي». انظر: المصدر نفسه، ص ٨٥ ـ ٨٦.

(٧١) المصدر نفسه، ص ٨٩.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٩١.

تصوُّر نظري دقيق قدر الإمكان، لما يمكن أن نسميه مراتب عملية خلق الذات من داخلها»[٧٣].

لا سبيل إلى استعراض كل مفاصل مصنّف ناصيف نصار حول **الذات والحضور**، لأنه في رحلته الاستكشافية لمبادئ الوجود التاريخي لم يغفل مفهوماً، قريباً أو بعيداً من إشكالية الحاضر والحضور الذاتي إلا واستدعاه؛ من قبيل التذكر، والغياب، والوفاء، والعقل، والقيمة، والخير بوصفه القيمة العليا، والطموح، والتخيل، والأمل. فهو مقتنع بأن مقولة الحاضر، كما ينعتها، هي أساس مقولات الوجود التاريخي، بما تفترض من تمايز بين الكائن والحاضر، والزمن الحاضر، والواقع الحاضر، والذات الحاضرة، وبما تستدعيه من انوجاد باعتباره «أصلاً للحضور، وحاملاً للماهية والهوية، ومركزاً لصناعة الذات»، وبما يتطلبه من تعبئة لملكة العقل في عملية حضور الذات في الواقع، وبما يستلزمه من مقوّمات قيمية لبناء الذات وتفاعلها مع أشياء العالم.

من أجل ترتيب أمور مساره الفلسفي لبناء هذا المتن المفهومي، برهن ناصيف نصَّار عن نَفَس فريد في التساؤل والكتابة والبناء. بتأليف **منطق السلطة**، و**باب الحرية** و**الذات والحضور**، أزعُم أنه أقام معماراً فلسفياً استثنائياً في الفكر العربي المعاصر. وقد ترجم شوقه إلى التفلسف في ثنايا هذه الكتب، ولا سيَّما في **الذات والحضور**. يواجه مبادئ الوجود التاريخي متسلحاً بزاد فلسفي أوروبي وعربي قلّ نظيره، إذ يحيل على نصوص ديكارت، وكانط، وهيغل، وشوبنهاور، ونيتشه، وبرغسون، وسارتر، وهايدغر، وريكور، بأسلوب لا تشعر فيه أن صاحبه يتكلف في الاستشهاد أو يلهث وراء سند لدعم فكرته؛ كما أنه في سياق البناء تجده يستحضر نصوص الفلاسفة العرب بسلاسة، ودقة مثيرة. اختار القطع مع الاجترار الفكري العربي بالانخراط في الفلسفة بالفعل، والتبرُّم من التبعية لتاريخ الفلاسفة، من خلال نحته مفاهيم خاصة به من نوع التجسُّد، والتوقعُن، والانوجاد... إلخ.

وهو في الأول والأخير، يقترح أفقاً فلسفياً للفكر العربي، بقدر ما ينشغل بقضايا صناعة الذات والهوية ضمن فهم نهضوي للوجود التاريخي. ويدعو، في الآن نفسه، إلى تجاوز «نمط التفكير الأيديولوجي، ومساءلة الحاضر»، ليس باعتباره «حاضراً عربياً» فحسب، بل «بوصفه النمط البدئي لوجود الإنسان»[٧٤].

---

(٧٣) المصدر نفسه، ص ١٥٢ ـ ١٥٣.
(٧٤) المصدر نفسه، ص ٩٧.

ثامناً: المتخيّل، والنقد، وسلطة الواقع

إن الفكر معني بالاعتناء، في الواقع العربي، بقضايا العقلانية بمختلف مرجعياتها وفعالياتها، بقدر ما يتعيّن عليه الاهتمام بالكشف عن تعبيرات المتخيّل، وعن الآليات المتعددة التي تتحكّم في أنماط السلوك وردود أفعال الناس في المجتمع العربي. وما يلاحَظ هو أن الفكر العربي، بحكم انحباسه داخل أطر أيديولوجية محدّدة، بسبب سيطرة الاعتبارات السياسية على كثير من القضايا التي ينشغل بها، فإنه أهمل البحث عن الرموز والدلالات والتجليات المختلفة لأشكال الوعي الاجتماعي العام التي يفرزها تطور المجتمع المدني في هذه المرحلة أو تلك. فالمجتمع السياسي، في الأقطار العربية كافة، سلك سياسات أفرزت تناقضات مجتمعية، وانشطارات فكرية عميقة في الأنسجة الاجتماعية والفكرية، ولّدت بدورها أشكالاً متعددة من الرفض والكفر بالحاضر وبالقيم الرائجة. فمن الناس من يعثر على خلاصه في الهجرة أو النفي بكل ما يفترض ذلك من انكواء ومعاناة، ومنهم من ينخرط في متخيّل جمعي يقول بوعد أخروي، ويتبرم من الموجود بسبب الانكسارات والإحباطات المتراكمة، ويدعو إلى استئناف نموذج ذهبي يجعل من الماضي مستقبل الجميع وخلاص الناس. ومنهم من لا يزال متشبّثاً بثوابته الأيديولوجية العامة، لا محيد له عنها بالرغم من التحولات العالمية والارتجاج التراجيدي الذي أحدثته انتفاضات وثورات ما سمّي، باطلاً، «الربيع العربي»[٧٥].

ولا شك في أن مقاربة المتخيّل ليست بالأمر البديهي، لأن تعبيراته ورموزه ودلالاته لا تستجيب دائماً للصرامة العقلانية، كما أن تعريف المتخيّل ليس عملية سهلة. قد يتجرأ المرء على تعريف بعض مكوّنات المتخيّل، مثل الرمز والأسطورة والرسم الخيالي... إلخ، ولكننا لا نعثر على تحديد دقيق لمعنى المتخيّل، ولا سيَّما أن التحديد عملية تفترض، دائماً، ما يتجاوزها، كما أن المتخيّل يحيل على مجال متموج باستمرار.

إن دراسة مختلف تجليات المتخيّل، سواء كانت ذات مضامين أدبية، أو دينية، أو سياسية، أو تعبر عن بعض رموز المخيّلة الشعبية، تستهدف، في العمق، الكشف عن كلام المجتمع، ورصد الدينامية الخاصة للرموز والحكايات والإدراكات المختلفة التي تولدها جماعة معيَّنة، سواء في زمنيتها العامة، أو عند الهزّات التاريخية والسياسية الكبرى.

---

(٧٥) انظر في هذا الصدد: محمد نور الدين أفاية، **الديمقراطية المنقوصة: ممكنات الخروج من التسلطية وعوائقه** (بيروت: منتدى المعارف، ٢٠١٣).

من ناحية أخرى، يستدعي التفكير في المتخيّل البحث في المكوّنات الثقافية، وفي السياق المعرفي والتاريخي الذي يحصل فيه هذا التفكير. ومن ثم، فإن دراسة هذا المجال من التعبيرات الرمزية الإنسانية تستجيب لمقتضيات ومستويات النظر بقدر ما تؤثر في وضع ثقافي بعينه.

ويجوز القول إن الانكباب على بحث أشياء المتخيّل يوحي بأزمة في الفكر وبانسداد في النظر، ولا سيَّما الفكر العقلاني. وإذا كان الفكر العربي الحديث والمعاصر قد واجه، ولا يزال يواجه، مسألة العقلانية والحداثة داخل مجتمع تقليدي، ما زالت فئات عريضة فيه لم تتحرّر من معتقداتها المحبطة للمبادرة وللفعل الإبداعي، فإن هذا الفكر لم يعش، في بداياته، التناقض الجذري بين العقل والإيمان أو العلم والدين، كما حصل للفكر الغربي الحديث. وقد استبعدت عقلانية ديكارت كل اهتمام بالخيال والمخيّلة، لأنها «مصدر تشويش» على قواعد التفكير العقلاني. أما الفلاسفة اللاحقون، فإنهم أدخلوا التفكير في الصورة ضمن عنايتهم العامة بالفن والإبداع، فإذا كانت المخيّلة «سيدة الخطأ والضلال» عند ديكارت، فإنها أصبحت، عند كانط مثلاً، عنصراً في عملية اكتساب المعرفة في سياق الانتقال من الإدراك إلى الفهم. ولكي لا ندخل في تفاصيل تطور حضور الصورة والخيال في البناء الفكري الغربي، نقول إن الإقصاء العقلاني الديكارتي، وامتداداته المختلفة لعنصر المخيلة في المعرفة، تقلّص إلى حدٍّ كبير مع اكتشافات العلوم الإنسانية، ولا سيَّما على صعد التحليل النفسي والأنثروبولوجيا، والتاريخ، والسياسة، حتى تمكن الغرب ـ بتناقضاته واختلافاته ـ من خلق تركيب فكري وسياسي يسمح له بشروط تسمية الذات وتسمية الآخر.

ويبدو أن من الأسباب العميقة التي كانت وراء نشأة العلوم الإنسانية في القرن التاسع عشر، في شكلها المنهجي، رغبة نخب المجتمع الصناعي المتنامي في فهم توازن، واختلالات، التحولات الجذرية التي أحدثتها اكتشافات العلم، والإحاطة بالظواهر السوية والمرضية للبنى الاجتماعية، والنفسية، والسياسية، والتاريخية، للمجتمعات الغربية.

وقد اكتسب الغرب قدرة على تشريح الذات ونقدها، والكشف عن المتخيّل فيها لخلق شروط التوازن، وقدرة على دراسة الآخر وإدراك اختلافاته، سواء تم ذلك بتوجيه الأيديولوجيا أو بالعلم. لدى الغرب، إذن، رصيد مادي ورمزي من إنتاجات وإبداعات الحضارات المختلفة عنه، ويحوز، اعتماداً عليها، تصوّرات يتداخل فيها الواقعي

بالمتخيل. وهو بذلك، وكما يقول هشام شرابي، يعرّفنا اعتماداً على مناهج دقيقة، و«يُعرّفنا كما يشاء، وهو بقدرته الفائقة على تسمية الأشياء، إذ يسمينا، ويحدد ماهيتنا (من نحن وما نحن)، وبالتالي يقرر موقفه منا وأسلوب معاملته لنا. وفي كل الأحوال، هدفه بالنسبة إلى الآخر، هو أن يخصيه، بالمعنى الفرويدي للكلمة، كشرط للهيمنة عليه كلياً»[٧٦].

فمنذ بداية القرن التاسع عشر والغرب يعمل على إجهاض كل محاولات النهوض العربية - الإسلامية إلى الآن، وفي كل مرة يجد الوسائل الملائمة لإدامة التأخر التاريخي العربي، الأمر الذي أفرز، عبر امتدادات وتعرّجات الزمن العربي الحديث والمعاصر، ظواهر فكرية وسياسية تمكّن الفكر العربي من التقاط بعض أسبابها ومكوّناتها بطرق عقلانية، وفلتت منه مستويات متعددة من هذه الظواهر، ولا سيَّما ما يتعلق بالتعبيرات الانفعالية والعاطفية لمختلف الخطابات العربية أو التجليات الرمزية والمتخيلة للصيغ والمواقف التي تتخذها هذه الفئة أو تلك إزاء الوقائع العربية.

عملية الخصي التي يقوم بها الغرب للعرب والمسلمين، «تتم بطرق وأساليب غير مباشرة من خلال العلاقات الاقتصادية والسياسية، بواسطة الثقافة والإعلام. من هذا المنظور، تبدو الردّة البطركية الجذرية (الخمينية) هي الردّة الوحيدة الفعالة، والقادرة على حماية الهيئات السياسية، وعلى مجابهة هذه الهجمة، ووضع حدّ لعملية الخصي التي يمارسها الغرب ثقافة وقوة وإعلاماً»[٧٧].

جاءت محنة الخليج، كما الاصطدامات المتوالية، ومختلف تعبيرات ما نعت بـ «الحراك العربي» لتعطي لهذا الوصف كل دلالاته التراجيدية، وأقصى درجات العنف والعداء... وكشفت عن أوهام وتخيّلات وادعاءات وأكاذيب وانفعالات، وبدا الوطن العربي وكأنه يحتاج إلى زلزال من حجم ما حدث في تونس ومصر سنة ٢٠١١ لكي يسقط أكثر من نموذج، وليتوقف الفكر عن الاشتغال. يعيش الفكر العربي، وكأنه في وضع شبه توقف تام. حتى التفكير في القلق الوجودي العام الذي يستحوذ على نفوس الناس، لم يتم التعبير عنه بعد. وبقدر ما تتغيّر الأمور وتشتد الوقائع، نلاحظ انسحاباً للفكر، وتبدو المقولات التي اشتغل عليها الباحثون والمفكّرون، بمختلف نزعاتهم

(٧٦) هشام شرابي، «كيف نفهم الغرب؟،» في: مجموعة مؤلفين، **الثقافة العربية في المهجر** (الدار البيضاء: توبقال للنشر، ١٩٨٨)، ص ٢٦.
(٧٧) المصدر نفسه، ص ٢٦.

وميولهم، متجاوزة. فإما أن تجد اجتراراً غير خجول للموضوعات والمقولات السابقة، وإما حيرة نكرية مبعثها أن الضربات التي يتلقاها الكيان العربي تبدو، في كلّ مرة، أكبر وأهول من حدود التصور، بحيث لم تعُد تسمح الوقائع وموازين القوى بإعادة إنتاج كلام على القومية العربية، والوحدة وفلسطين... إلخ اعتماداً على المقولات السابقة نفسها عن محنة الخليج إلى الآن، بل هناك من المثقفين العرب من بدأ يردّد شعاراً، رفع من طرف بعض المستعربين الأوروبيين، مفاده أن الانشقاق الهائل الذي يحصل يسمح بالقول بنهاية «الوطن العربي» ككيان وكامتداد ثقافي وسياسي.

إن عمليات الخصي المتلاحقة، واشتداد الأحداث، والتوقف عن التفكير، والحيرة الوجودية، هي حالات متداخلة ومتشابكة أدت بفئات من المثقفين وغيرهم إلى الوقوع في الإحباط، وإلى اجترار خطاب يدعو إلى الخلاص برفضه الحاضر، وتكسير مؤسساته ومرتكزاته، وإعادة تكوين مقوّمات الذات باستحضار عبر الماضي القدسي ونماذجه الطاهرة من شوائب الزيف والضلال، أي إدخال الدين في السياسة، وترشيد السياسة اعتماداً على تعاليم الدين، وإضفاء ما يلزم من أبعاد أخلاقية على الممارسة السياسية.

يتعلق الأمر برفض تام للواقع، وبإرادة عارمة للقوة تتطلع إلى تكسير مقوّماته التي لم تؤدِّ إلا إلى انسداد الآفاق، والنظر إلى المستقبل اعتماداً على نماذج لازمنية للماضي، وذلك بصوغ خطاب سياسي رومانسي يستقطب، باسم مرجعية قدسية، ونهج خطابي استنكاري، فئات واسعة من المهمّشين والعاطلين والناقمين، وبعض شرائح الفئات الوسطى.

إن بروز هذا الخطاب وترجمته السياسية، في بعض الأقطار العربية، له أسباب كثيرة يلخص بعضها حليم بركات في كون نشوء الحركات الإسلامية اقترن بـ «الأزمات الاقتصادية والسياسية، وضعف أو فشل الحركات القومية والاشتراكية، واستبدادية الحكومات التي حاربت الحركات والمنظمات المدنية (كالأحزاب والنقابات والجمعيات المهنية)، وشجعت قيام الحركات الدينية، وقيام دولة دينية (إسرائيل) وأنظمة طائفية (لبنان) في المنطقة، والحداثة الاستهلاكية المشوّهة، والفروقات الطبقية المتزايدة، والتبعية السياسية والاقتصادية للغرب، وتهدم القيم التقليدية من دون أن تحلّ محلها قيم جديدة، والهجرة الواسعة من الريف إلى المدينة، وانتشار الفساد بانحلال العلاقة بين الوسائل والأهداف... إلخ. ثم إن بعض الحكومات استعملتها،

في خدمة أهدافها الداخلية والخارجية، وخاصة في محاربتها للقوى الوطنية واليسارية العلمانية»[٧٨].

حصل ظهور الحركات السياسية الإسلامية وانتعاشها في سياق الفشل العام اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً وثقافياً؛ فشل لمختلف النماذج التي اختبرتها الأنظمة العربية، سواء استمدتها من الشرق أو من الغرب، وكانت تجد لها، باستمرار، سنداً أيديولوجياً محلياً ودعامة من التراث. فالتطبيق الناقص للحداثة، وعدوانية الغرب، وانفصال المجتمع السياسي عن المجتمع المدني، وتعبئة وسائل الدولة ضد تطلعات المجتمع، وانهيار القيم، والتضخم الأيديولوجي على حساب مبادئ حقوق الإنسان والحريات، أدى جميعه إلى تفقير جماهير واسعة، وإلى جعلها في حيرة وعدم اطمئنان دائم على صحتها، وشغلها، ومسكنها، ومستقبل أبنائها. وقد أدت حالات الفشل هذه بفئات واسعة إلى النكوص إلى الماضي والهروب من آلام الحاضر، ونسج خطاب يزين الفترات السابقة، ويطمس صراعاتها وآلامها وأشكال الفتنة التي عرفتها؛ خطاب يبالغ في جعل الماضي مصدراً ومرجعاً وملاذاً للسياسة والاجتماع والسلوك، و«يلغي الزمن من خلال اختزال الديمومة إلى بعدها الماضي فقط، والغاية هي الماضي وحده ولا شيء غيره. أما الحاضر فهو القدر الخائن الذي يجب ألّا يقف الإنسان عنده، وأما المستقبل فلا يدخل في الحسبان»[٧٩].

يبدو أن الحركات السياسية الإسلامية المعاصرة، بالرغم من النعوت التي يمكن أن توصف بها، تكثف في كثير من تعبيراتها القهر الاجتماعي والسياسي الذي مارسته السياسات العربية المختلفة على شعوبها، ذلك أنه أمام مأزق الحاضر الذي أدت إليه هذه السياسات التسلّطية، يلجأ المرء إما إلى ارتضاء واقع الحال بالرغم من مفارقاته وزيفه وظلمه، وإما إلى الارتماء في سوداوية وكفر تام بالواقع، مع انغماس في اجترار كلام حزين ومتوتر عن المأساة الوجودية التي ينكوي بنارها، وإما أخيراً إلى البحث عن عزائه في الهروب إلى الماضي، السحري أو الواقعي، المتخيّل أو الفعلي. المهم هو أن يعمل على تفجير الزمن باللجوء إلى خطاب وسلوك يعيدان إليه بعض التوازن الوهمي أو الحقيقي في علاقته بذاته وبالآخرين.

---

(٧٨) حليم بركات، «الدين والسلطة في المجتمع العربي المعاصر: تحليل اجتماعي،» **مواقف**، العددان ٥٩ - ٦٠ ([د. ت.])، ص ٨٤.

(٧٩) مصطفى حجازي، **التخلف الاجتماعي: سيكولوجية الإنسان المقهور**، ط ٥ (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٩)، ص ١١١.

في سياق بحثه عن مقوّمات الحركة الإسلامية المعاصرة وأصولها ومبادئها وأهدافها، يلخص برهان غليون المسلّمات التي يعتبر الباحثون أنها تشكّل المقدمات الأساسية لهذه الظاهرة في ما يلي: «أول هذه المسلّمات هي الماضوية... والمُسلّمة الثانية هي الشمولية، ونعني بها الاعتقاد بأن إسلام المسلم عند الإسلاميين لا يتحقق إلا إذا كان تطبيق الشعائر والعبادات والقيم الروحية مواكباً لتطبيق القيم السياسية والاجتماعية والشرعية... أما المسلمة الثالثة، وهي الأهم، فهي الدعوة النضالية، فلا يكون للماضوية والشمولية من وزن اجتماعي إذا لم ترتبط بإرادة التغيير العام والجهاد من أجله، وفرض التصور الأصولي على المجتمع والدولة»[٨٠].

لا يقتصر الإسلامي على العبادة والانزواء في أركان المساجد، بل هو يُدخل في شروط إيمانه الدعوة الاجتماعية، والجهاد بهدف «النهي عن المنكر» بالوسائل الممكنة والمتاحة كافة، والعمل في اتجاه تحقيق الدولة الإسلامية. ومن ثم، فإن «مجموع الحياة السياسية والمدنية، وكل ما يتعلق بالشؤون الخاصة والجمعية والرسمية، ينبغي أن يقوم على أسس العقائد الإسلامية، وأن يرجع في الحلول التي يصوغها إلى التراث الإسلامي، وأن هذا التراث، نصّاً وتأويلاً، هو الوحيد الذي يتضمن الحلول الصحيحة التي يحتاجها المجتمع العربي»[٨١].

لقد أدى انسداد آفاق الحلول السياسية والاقتصادية والثقافية التي تم اختبارها، وتكلُّس الأنظمة السياسية واستمرارها في تفتيت مقوّمات المجتمع المدني، بالإسلامي إلى صوغ تصوّرات جديدة عن الموت والحياة، والسياسة والدين، ذلك أنه إذا كان البعض يعتبر أن محمد عبده يمثل لحظة فكرية أقل من تلك التي دشّنها الأفغاني، وأن رشيد رضا أضعف فكرياً من محمد عبده، فإن الجماعات الإسلامية أقل كثيراً من رشيد رضا، لأنها، كما يلاحظ حسن حنفي «لم يعُد لها من الفكر شيء». وإذا كان الأمر هكذا على الصعيد الفكري، فإن هذه الجماعات تعطي أهمية قصوى للتنظيم والنضال. فالكفر جاهز، والحلول في نظرها موجودة، ما يتعيّن القيام به هو الدعوة، السلمية أو العنفية، لإقامة الدولة الإسلامية. ولا يهم إن كان الأمر يتطلب التعامل بواقعية أو بعقلانية، لأن الأساليب جميعها ممكنة ومباحة ما دام واقع الحال لا يتطابق والتعاليم الموجهة

(٨٠) برهان غليون، **نقد السياسة: الدولة والدين** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩١)، ص ١٩٢ ـ ١٩٣.

(٨١) المصدر نفسه، ص ٢٩٣.

للسلوك والحركة، وما دام المجتمع تنظمه مؤسسات قهرية اضطهادية. ومن ثم يتحول العنف إلى أداة لزعزعة الواقع وتحطيمه، وإلى نمط سلوك يشعر المنتمي إلى التنظيم بدرجة ما من القوة والأهمية. يقول مصطفى حجازي: «يمدّ العنف في مجابهة المتسلط بنوع من الإحساس بالقوة التي تصبح رمز الحياة المهمة الأساسية، أو المرحلة الحاسمة في هذه المجابهة هي في التغلب على خوف الموت. إن تحدّي الموت وقهره يحمل في النهاية معنى الانتصار على القهر والرضوخ اللذين يعنيان موتاً معنوياً ووجودياً، إذ منذ اللحظة التي يبدأ فيها الإنسان المقهور يتحدّى الموت والظفر عليه، يكون قد قلب، من الناحية النفسية الذاتية المحض، معادلة التسلط والرضوخ وانتصر على ذاته»[٨٢].

وإذا كان الفكر العربي الحديث والمعاصر يتميّز بكونه ذا علاقة مضطربة بالواقع، وإذا كانت الحركات السياسية الإسلامية لم تبذل أي جهد فكري يذكر بالقياس إلى الإصلاحيين الإسلاميين الأوائل في عصر النهضة، فإن غايتها القصوى لا تتمثل بإنتاج الفكر أو تغيير الواقع، وإنما في تطبيق التعاليم الجاهزة سلفاً، وتكسير الواقع اعتماداً على أساليب تنظيمية نشطة توجّهها نظرة «دوغمائية» تقسم العالم إلى خير وشر، وإلى «دار الإسلام» و«دار الحرب»، وكل من يخرج عن قواعد الإسلام، فإن محاربته شرعية، بل وواجبة.

ومن المعلوم أن الحركة السياسية الإسلامية تعرف اتجاهات وتيارات متعددة، منها من يقول بالعنف والجهاد وسيلة لإقامة الدولة الإسلامية، ومنها من يعتبر الصراع السياسي والحوار الفكري مع تيارات المعارضة ضد أنظمة الحكم القائمة اختياراً أنسب، ومن يدعو إلى الاحتكام إلى كل الوسائل الممكنة، حيث وُصف بكل النعوت، من تعصب وفاشية ودوغمائية وانغلاق وعدوانية... إلخ. [٨٣] غير أن هناك من الباحثين من ينظر إلى أشكال الممارسة التي ينهجها الإسلاميون نظرة متفهّمة، على اعتبار أن «الحديث باسم الإسلام له في السياسة مفعول العودة إلى منبع القيم التأسيسية للاجتماع العربي والإسلامي التاريخي. وهو يعزف، في المقابل، على وتر مشاعر العدل والمساواة المثالية بين الناس، ويفجّر المخزون التاريخي لذاكرة الاعتراض على التميز والظلم الذي يشكو منه جمهور يزداد اتساعاً، اعتاد على أن يتم إسقاطه دائماً من الحساب، وفي

(٨٢) حجازي، المصدر نفسه، ص ٥٢ ـ ٥٣.

(٨٣) هذا ما يذهب إليه حيدر إبراهيم علي عند دراسته مضمون وآليات التنظيم الإسلاموي في: حيدر إبراهيم علي، **أزمة الإسلام السياسي: الجبهة الإسلامية القومية في السودان نموذجاً**، ط ٢ (الدار البيضاء: منشورات مركز الدراسات السودانية، ١٩٩١).

كل العهود، وفرض عليه التذلل والتزلف وإراقة ماء الوجه للحصول على أبسط الأمور المعيشية أو الإدارية، وهو يبعث الأمل بقدوم فرصة الانتقام الرهيب والثأر التاريخي لدى المحبطين والمعوزين والمحرومين من كل الأشكال والأصناف»[٨٤].

يستند الخطاب الذي تنتجه الحركات السياسية الإسلامية إلى لاوعي ثقافي يصاغ في أشكال بلاغية وخطابية تتوجه إلى الوجدان المنجرح بمختلف أنواع الإحباطات، وتتمكن من نسج علائق تسمح لها بخلق حركة اجتماعية، وببلورة متخيل سياسي تتماهى فيه مكونات تلك الحركة الاجتماعية. ولا شك في أن أساليب التنظيم والتعبئة تعتمد على معقولية معينة، وخصوصاً بالنسبة إلى الحركات ذات النزوع البراغماتي، ولكن أسلوب التبادل الرمزي ونمط الخطاب، وهما يستمدان عناصرهما من مخزون ثقافي ومتخيل سياسي، يستندان إلى آليات وطرق اشتغال لا تستجيب دائماً لشروط الصلاحية والدقة والبرهنة العقلانية. وقد بيّنت التجربتان، المصرية والتونسية، في سياق ما تشهدانه، منذ عام ٢٠١١، من توترات الانتقال إلى الديمقراطية، محدودية «الثقافة الديمقراطية» لدى كثير من القوى والأحزاب، سواء الليبرالية أو الإسلامية، فهي لم تنتبه إلى القيمة التاريخية للتوافقات في التأسيس للانتقال، وعبّرت عن تعطّش مريب للسلطة باسم الأغلبية والاقتراع. والحال، إن الاقتراع أداة لا مناص منها في المسلسل الانتخابي، ولكنه ليس كافياً وحده لإقامة ديمقراطية بمعناها العصري والعميق.

إن الخطاب المستعمل من طرف مختلف التيارات الإسلامية لا يكفي، بهدف إدراك مكوّناته، أو الرجوع إلى الأسباب الاقتصادية المرتبطة بالتفاوت المادي بين فئات المجتمع، والبطالة، وفشل نموذج التنمية... إلخ، أو إلى العوامل الاجتماعية، كالفقر والأمية، والهجرة من البادية إلى المدينة وتنامي دور المرأة... إلخ، أو إلى الاعتبارات السياسية المصاحبة لتهميش فئات متوسطة ناشئة تطمح إلى أن يكون لها موقع، أو إلى دواعٍ ثقافية تتعلق بمسائل الهوية والتراث، والحاجة إلى مرجعية روحية في مواجهة استلاب النخب المحلية، وعدوانية الثقافة الغربية المهيمنة... إلخ. هذه الأسباب والعوامل والاعتبارات جميعها، من الأسس الموضوعية ما يكفي لتفسير بروز الظاهرة الأصولية وانتعاش مختلف تعبيرات السلفية، غير أنه إلى جانب ذلك، يتعيّن الاعتناء بهذا الخطاب من حيث هو كلام وكتابة ولغة، والكشف عن النمط المنظّم له والقاموس

(٨٤) غليون، نقد السياسة: الدولة والدين، ص ٢٥٦.

الموظف فيه، واستقراء ما ينتمي إلى المعقول فيه وما يرجع إلى المتخيل، ما يحيل على الوعي، وما يتشابك مع اللاوعي.

إن اللحظات الكبرى للصراع في حياة مجتمع ما تتميز بكونها تنتج تشكيلات خطابية مشحونة بالكلمات، والتخيلات، والاستيهامات، فالرجوع إلى الماضي، أو استعمال ألفاظ ذات وقع خاص، مثل الأمة، والشعب، والوطن، والإيمان، والشهادة... إلخ، أو استحضار الشهداء والأموات؛ كل ذلك يمثل ردّ فعل إزاء مختلف التناقضات الاجتماعية والتوترات النفسية التي يجتازها مجتمع من المجتمعات. فسواء في مرحلة النضال ضد الاستعمار المباشر، أو أثناء المدّ القومي، أو عند التيارات الماركسية، أو الحركات السياسية الإسلامية، تستمد التشكيلات الخطابية التي أنتجتها مختلف هذه الأيديولوجيات، بعض مشروعيتها من التماهي مع صور وأسماء ونصوص ورموز تعتبر أنها غير قابلة للطعن فيها. لذلك فالثوريون، كما يقول بيار أنسار: «يعيدون تشكيل شذرات أنا جماعية مثالية، مغمورة بتصورات بطولية، تضمن لهم، مؤقتاً، النسق الرمزي لممارستهم»[(٨٥)].

لا يحوز الخطاب السياسي معقولية تمكنه من المساجلة والمناظرة ضمن طبيعة الصراع الدائر فقط، بل هو يتضمن أبعاداً لا تستجيب لمقتضيات العقلنة، تنتمي إلى مجالات المتخيل واللاوعي والانفعال، ولها قدرة هائلة على الفعل في التاريخ. يساهم اللاوعي الجماعي، حسب سياق خطابي وسياسي محدّد، في خلق التاريخ، حيث تتشابك الرغبات الجماعية بالرغبات الفردية، والاعتبارات النفسية بالعوامل الموضوعية لتؤسس نظاماً سياسياً، أو سلطة جديدة ذات طبيعة قمعية طاغية، تلغي الحرية، باسم الالتفاف الجماهيري حول شعاراتها، وتنبذ الاختلاف باسم الوحدة، وتقصي الحوار الداخلي تحت ذريعة التهديد الخارجي، أو حتى الداخلي.

في واقع عربي ازدادت ذات الإنسان فيه انجراحاً بسبب الزلازل التي أحدثتها قضية فلسطين، والهزائم المختلفة، وحروب الخليج، واحتلال العراق وتفكيكه، والانتفاضات ضد الاستبداد؛ وفي مناخ فكري يتعالى فيه الفكر عن المجتمع، وينفصل العقل عن التاريخ، وتسود الخطابة والمواعظ والإرشادات، يتحرك الوعي النقدي بكثير من التردّد والحذر، بل إن أقطاراً عربية رائدة في مسار «النهضة» تشهد، على نحوٍ

(٨٥) Pierre Ansart, «La Psychanalyse comme instrument d'analyse des situations idéologiques,» *L'Homme et la Société*, nos. 51-54 (janvier 1979), p. 156.

متلاحق، اغتيالاً حقيقياً للعقل ومحاصرة فعلية لأصناف النقد كافة، إلى درجة يبدو فيها أن الفكر العربي المعاصر أصبح متجاوزاً من طرف الأحداث الداخلية والخارجية. وإذا كان منّا مَن لا يزال يقاوم القول بهزيمة الفكر العربي الراهن، ولا سيَّما من هو مرتبط بالسياسة بشكل من الأشكال، فإن قلقاً كبيراً يسود مَنْ ساهموا في إنتاج عناصر هذا الفكر ومعطياته.

لم يعُد الغرب يسمينا كما يشاء، أو يمارس علينا ما أراد من أصناف الخصي، وإنما يعمل، جاهداً، على حرماننا من أشكال الحياة التي نختار، وحتى من الموت الذي نريد. إن موتنا أصبح يُفرض علينا من دون سابق استشارة. يتعلق الأمر، في الأول والأخير، بالوجود العربي أمام الذات وأمام الغير، باعتباره وجوداً تشتّتت مكوّناته، وخرجت عن إطار تحركاته التاريخية المتعارف عليها منذ زمن غير بعيد، لترتمي في خارج متعدد يعرف أصحابه كيف يستثمرون ضعفها إلى درجة المسخ والعبث.

بقدر ما تدعو الاجتهادات العقلانية، أو التي تنزع إلى أن تكون كذلك، إلى استقلال الذات العربية، وبناء مقوّمات الدولة الحديثة، وتنظيم أشكال الحياة والحركة في المجتمع المدني، نراها تسقط في منطق تبريري كلما تعلق الأمر بمواجهة ساخنة، أو فشل، أو انكسار. فضلاً عن ذلك، تنتقص من مختلف تجليات المتخيّل، سواء على صعيد الإبداع الفني، أو على مستوى الفعل السياسي المستند إلى رموز وإحالات لا تخضع لضوابط العقل بالضرورة.

إن نقدنا الاجتهادات العقلانية، والكشف عن التقصير في فهم الآليات اللاواعية والمتخيلة المُحركة لكثير من أبعاد الحياة السياسية والفكرية العربية، لا تكمن وراءها أية رغبة في التلذذ المازوشي بالنقد، أو الابتهاج بالقول السلبي، والحكم القدحي على حالة الفكر العربي الراهن، كما أننا لا نسعى، من خلال ذلك، إلى جعل حديثنا مناسبة مأتمية نبكي فيها الفرص الضائعة، والقدرات العقلية والإبداعية المهدورة، والثروات والأراضي المغتصبة، و«الثورات» المُجهَضة... إلخ؛ فالمرحلة العربية الراهنة تفترض الانتقال بشقاء الوعي إلى استيعاب مصادر الشقاء، وتجاوز الانفصال الوجودي بين الذات وذاتها، بين الفكر والواقع، وبين العقلاني والمتخيل.

الفصل السادس

التفكيكية في السياق الفكري العربي: مقاربة لفكر عبد الكبير الخطيبي

إنني والخطيبي نتهم بأشياء واحدة، بالصور، الأدلة، الآثار، الحروف، العلامات. وفي الوقت نفسه يُعلمني الخطيبي جديداً، يُخلخل معرفتي لأنه يُغير مكان هذه الأشكال، كما أراها، يأخذني بعيداً عن ذاتي، إلى أرضه، هو، في حين أحسّ كأنني في الطرف الأقصى من نفسي.

رولان بارت

أولاً: بين الفلسفة والأدب

يُعلمنا التاريخ أن الفلسفة ـ خصوصاً في التاريخ الفكري للغرب ـ كانت تشمل كل العلوم والأنشطة الفكرية في فترة من الفترات الزمنية. فكان الفيلسوف النسقي لا يترك مجالاً إلا ويُخضعه لنمط سؤاله العام، ويدخله ضمن تصوره عن العالم والإنسان والمجتمع. فكّر أفلاطون في السياسة، والرياضيات، والاجتماع، والفن، والأدب، والحرب والسلم، والنحو واللغة، ولم يترك اهتماماً إلا وعمل على ضمّه داخل نظامه الفلسفي الشامل. وليس أفلاطون سوى مثال واحد يُبيّن مدى النسقية التي كان عليها الفكر الفلسفي طوال فترات كثيرة من التاريخ الغربي.

يمتلك الأدب، مع ذلك، إيقاعاً تاريخياً لا يستجيب، دائماً، لمنطق الاحتواء الذي تأسس عليه الفكر الفلسفي القديم والكلاسيكي. وللكتابة الأدبية، كشكل خصوصي من أشكال التعبير، سواء كانت شعراً أو مسرحاً أو رواية، ربما لا يلتقي تراثها ورموزها وأسماؤها التي صاغت معالم فكرية مع الفكر الفلسفي في فترة تاريخية محدّدة، وقد تشكل مقوِّماً من مقوّمات ممارسة فكرية لزمن محدّد.

والمعروف أن الفلسفة ما قبل السقراطية، أي ما قبل ظهور النسق الأفلاطوني، تمّ التعبير عنها بواسطة القصيدة والشذرات النثرية. فنحن نعرف تصور بارمنيدس للعالم من خلال قصيدته في الطبيعة»، وموقف هيرقليطس من شذراته المكثفة في اختصارها ودلالاتها. بمعنى آخر، لم يكن الفكر الفلسفي الغربي في بداياته اليونانية يحتاط من اللغة الشعرية والأدبية كوسيلة لترجمة تصوّراته ورؤاه.

ويمكن أن نقول، بالرغم من كل أشكال التساكن والتعايش التي عرفتها العلاقة بين الأدب والفلسفة، إن هذين النمطين من الكتابة كانا دائماً في حالة صراع. فكل نمط يعتبر ذاته قطع أشواطاً في سبيل تلمّس الحقيقة أو اكتنه كثيراً من الحقائق.

يدّعي الفيلسوف، بلغته التجريدية، التي تبدو صارمة في عقلانيتها أحياناً، وغامضة في صياغاتها أحياناً أخرى، الإحاطة بكثير من مستويات التفكير سواء كانت علمية أو أدبية. ويمكن للأديب ذاته أن يقول إن حدود اللغة المنطقية لا تسمح بترجمة نبضات، وأشواق، وكشوفات تخترق العقل، وتتجاوز صرامة القياس. ومن ثم لا ترقى الحقيقة التي يبلغها الفيلسوف إلى مستوى قدرة المتخيل الأدبي على اكتناه الغامض بواسطة المجازات والاستعارات.

يبدو أن العلاقة المتميّزة ببعض أوجه الصراع بين الأدب والفلسفة تتغير معالمها حين نعثر على فيلسوف يسكنه أديب ينتفض على تكوينه الفلسفي ليلتجأ إلى استعمال اللغة الشاعرية، أو نصطدم بأديب يستدعي منا كثيراً من اعتبارات السؤال والمقاييس الفلسفية. فأسماء مثل أبي العلاء المعرّي، والمتنبي، وهولدرلن، ودوستوفسكي، وفولتير، وكونديرا، ومحمود درويش، وأدونيس... أسماء احتكرها التاريخ الأدبي منذ زمن طويل، لكن لا يمكن حصر نصوص هؤلاء الشعراء والروائيين في مجال الأدب، لأنه يجوز التعامل مع كثير من أجزائها انطلاقاً من اعتبارات التفكير الفلسفي. كما أن فلاسفة مثل ابن طفيل صاحب قصة **حيّ بن يقظان**، أو جان بول سارتر، وآخرين يدخلون

ضمن المجال الفلسفي؛ لكن الأديب فيهم كثيراً ما ينفلت من صرامة الفيلسوف ليترجم تصوراته، وأفكاره بواسطة الرواية أو الشعر أو القصة. وهكذا يمكن للفيلسوف ـ الكاتب أن يضيف إلى الحقل الأدبي إسهامات لا تأتي من داخل هذا الحقل ذاته، كما يجوز للأديب المتفلسف أن يفتح سبلاً للتساؤل قد تسعف الفيلسوف في تعميق كثير من رؤاه وتصوراته.

اجتمع في سارتر، مثلاً، الفيلسوف، والكاتب، والروائي، والمسرحي، والباحث، والناقد، وكاتب المقالة، والمناضل. كان يعتبر نفسه مثقفاً كونياً لا تقتصر اهتماماته على ما يجري في وطنه الأصلي بقدر ما دعا إلى الانخراط، والمساهمة في كل حركة إنسانية تنزع نحو التحرر والاستقلال. لهذا السبب، عدل من أساليب كتاباته للوصول إلى مختلف الفئات من الناس، واستثمر أسفاره لمساندة الحركات والشعوب التي تطالب بالحرية واسترجاع الهوية الوطنية. ولم يتوقّف سارتر، أبداً، عن التأكيد أن في ما كتبه ومارسه إلحاحاً على قيمة الحرية بالنسبة إلى الإنسان، وبأن أي إنسان لا يرقى إلى مستوى إنسانيته إلا إذا توصل إلى صوغ هويته ووعي كرامته. فالشعر والرواية والفلسفة أشكال من الممارسة الحياتية، وتكتسي الكتابة أهمية بالتطبيق العملي لأنها ترشد الممارس وتسترشد به.

تضمّنت نصوص سارتر، سواء الروائية أو المسرحية أو النقدية، أفكاره الفلسفية، إذ عمل على صوغها بأساليب فنية أو أدبية جعلت من شخوصه أفكاراً تتحرك في الواقع، وتعبر عن ذاتها بالفعل. لذلك لم يكن من الضروري، للإحاطة بفلسفة سارتر الوجودية، أن يكون القارئ لأعماله الأدبية مُلمّاً بالفلسفة لكي يفهمها، ويتفاعل مع شخوصها وأفكارها؛ فقد أكد، أكثر من مرة، أن هناك «نثراً أدبياً متستراً، دائماً، في الفلسفة».

لا يمكن تعميم نموذج سارتر على كل الفلاسفة أو الأدباء. فما توخّينا الإشارة إليه، في ما تقدم، هو التأكيد أن الفلسفة، المعاصرة بشكل أخصّ، انتفضت على كثير من المقاييس العقلانية الصارمة التي تميّزت بها الفلسفات السابقة، وانتهى عدد كبير من المهتمين بالفكر الفلسفي المعاصر إلى القول إن المسألة لا تتعلق بمجال معرفي أو إبداعي معيّن بقدر ما تشمل قضية جوهرية يمكن تلخيصها في «قضية الكتابة»[1].

---

(١) هذا ما يتبيّن للمهتمّ بكتابات فلاسفة الاختلاف الفرنسيين، ولا سيّما جيل دولوز وجاك دريدا، حيث عملا في أعمالهما على تكسير الحدود بين الأدب والفلسفة. يذهب جورج شتاينر في كتابه **شعرية الفكر** إلى =

ثانياً: أسئلة الكتابة والفكر

اعتباراً لتموّج العلاقة بين حقلي الأدب والفلسفة، سنعمل في هذا الفصل على إبراز معالم كتابة الخطيبي واستعراض أهم مفاصلها، سواء على مستوى الرواية والشعر والسوسيولوجيا والفكر النقدي، محاولين الاقتراب من الأسئلة التالية: ما هي دلالة الكتابة عند الخطيبي في علاقتها بالمتعة والفرح والموت؟ وما هو هذا الاختلاف العنيف الذي أوصله إلى اكتناه المعاني المدفونة في ثنايا المناطق والفئات الهامشية والمهمّشة؟ وكيف يقارب الخطيبي أسئلة النقد والتفكيك، ويتناول قضايا الفكر العربي والآخر؟

يتعالى فكر الخطيبي على كل إطراء أو مجاملة، لأنه لا يدخل في أخلاقيات الحوار السائدة. وهو لا يستأذنك حين يعلن حضوره، لأنه يفرض نفسه عليك من دون أن يحركه ادعاء للسيطرة والاحتواء، أو خلفية تروم تعليماً استقطابياً للانخراط في إطار أيديولوجي معين. ولكنه، مع ذلك، يعبّر عن تفاصيله من خلال نصّ جسور في محاوراته سواء مع التراث، أو الغرب، أو الواقع. إنه يتميّز بعناد لا مثيل له على مستوى الكتابة، سواء تعلق الأمر بالرواية والشعر والمسرحية، أو البحث السوسيولوجي، والنقد النظري والاجتماعي، أو الكتابة عن الفن والجسد والشعب. يعلن الخطيبي داخل هذه الاهتمامات والمجالات عن ذاته بتواضع نادر، مطالباً اعتباره كاتباً، وكاتباً فقط.

لا يخلو إعلان من هذا النوع من استثناء، إذ كيف يجوز لاسم يوقع كل كتاباته وتدخلاته و«أسفاره» أن ينخرط في كل المجالات التي احتلته ـ وأن ينسحب منها ـ أو استهوت قلمه بعدما خلقت في تفاصيل جسده كل شطحات التوتر، والمعاناة؛ كيف لهذا الاسم أن يتسلل ويقول لنا بهدوء خاص: إنني كاتب؟

فهو، إذن، كاتب مختلف، لا يتوقف عن التدخل في فضاءات يصعب تحديدها، ولكنه «يستقر» في كتابة تنسج نصّاً متعدد الأصوات والاهتمامات والإيقاعات. واستقراره لن يكون إلا مؤقتاً، لأنه عمل، دوماً، على البحث عن تلك القصيدة التائهة التي لهث وراء حقيقتها من دون أن يدّعي امتلاكها أو حيازتها.

= القول، انطلاقاً من انفتاح بليغ لألتوسير، إن الفكر الفلسفي لا يمكن أن يتحقّق إلا بشكل «مجازي». انظر: George Steiner, *Poésie de la pensée* (Paris: Gallimard, 2011), p. 15.

إن كتابة الخطيبي فرحة تلوح بفرحها بألم شخصي ووجودي يندر شبيهه. ذلك الألم الضروري الذي من دونه تصبح الفرحة تعبيراً عن استراحة وجودية واطمئنان حياتي يتميز بالقنوع الحاسم بما تمليه الحياة من عدم وانسحاب، وتكرار بليد، وموت ميتافيزيقي. من هنا، فإن فكر الخطيبي في جوهره فكر فنان، لا يتوقف عن تسجيل الرغبة العارمة في تحقيق ادعاءاته وروافده وأطره المرجعية؛ تلك التي يعمل الفكر السائد على طمسها أو تشويهها، والتي بقيت ـ هذه التمفصلات المختلفة ـ منسية، مُحاصرة وصامتة.

لا يعني هذا أن محاولات الخطيبي تقتصر، فقط، على ما هو مسكوت عنه، أو مُرغم على الصمت ـ وإن كان هذا العمل يستدعي جهداً كبيراً ـ بل إن نمط سؤاله نمط عام يريد أن يخترق كل الخطابات الرمزية، سواء برزت داخل إطار الدائرة الرمزية المسيطرة، أو انبعثت من خلال الإيقاع اليومي للفئات الاجتماعية المهمّشة.

وهنا يكمن بعض اختلافه، إذ إنه شرع في إدخال السؤال كإجراء لا يتوقف في قراءاتنا وكتابته. في حين أن البيئة العربية لم تتعوّد السؤال لأن مركزية تعليمها وثقافتها تُلقن التلقي وتقديس الجاهز المعطى، بل وتُحرم كل محاولة للخروج عن المألوف.

يغدو السؤال، إذن، عنصراً جوهرياً في فكر الخطيبي كنصّ مختلف. ويصبح الاختلاف في حدّ ذاته سؤالاً لا حدود له ولا ضفاف. هو الذي يقضّ مضجع الجاهز المطمئن، سواء كان نصّاً أو رمزاً أو واقعاً. وهذا الاختلاف الذي يقول به لا يكفي التغنّي به لكي يحسب عليه أي مدّع، وفق تفكير تعوَّد السهولة والاجترار، لأنه يفضح كل سهولة في الكتابة واجترار في التفكير، ويطالب بإعادة صوغ سؤال الذات العربية بشكل مختلف في جذريته. ومن دون هذه الإعادة النشيطة في كتابة الأسئلة، سيبقى الموت مصيرنا المحتّم، والميتافيزيقا ملجأنا الخالد[٢].

ومعلوم أن فكراً من هذا النوع لا يمكن أن يكون إلا ديمقراطياً، بكل المعاني السامية التي تتضمنها هذه الكلمة، كنقيض جذري للقهر والاستعباد والتهميش العام. وبمعنى آخر، إن هذا الفكر يطالبنا، نحن كذلك، أن نختلف معه وأن نسائله، وليس فقط

---

(٢) يعتبر الخطيبي «أن الذاكرة العربية بدل أن تتغيّر مع الزمان، فإنها تتغذّى من الحنين ومن الانكفاء على الذات. وبعبارة أخرى تستمر هذه الذاكرة في الحياة داخل الحنين وفي النفي الدائم للحاضر». انظر: Abdelkébir Khatibi, *Chemins de traverse: Essais de sociologie* (Rabat: Institut Universitaire de la recherche scientifique, 2002), p. 382.

أن ننخرط، ببلادة، في دعوته المُغرية وحسب، لأن فكر الخطيبي يبدو غريباً على أكثر من صعيد، ويستفز الأسئلة المختلفة إلى حدٍّ كبير.

ثالثاً: الجسد أو ما لا يمكن ترجمته

عندما تكون الكتابة امتداداً للجسد الذي لا يتوقف عن الترنُّح، وتعبيراً عن الفكر المترحل على الدوام، تكون هذه الكتابة ذاتها مترنّحة ومترحّلة، تتداخل مفاصلها وأجناسها ونصوصها لتُبلور تداخلاً نصّياً متميزاً، من حق الخطيبي تماماً أن يقول به. إن الكتابة عنده لاحدود لها، و«يهاجر» النص فيها من مكان إلى آخر، مختلفاً في مقاييسه وشروطه، ومن زمان إلى آخر، ناسجاً بذلك مكانه الخاص وزمنيته العسيرة التحديد.

أعلن الخطيبي عن توجهات فكره وهمومه بدءاً من روايته الأولى **الذاكرة الموشومة**. وهو يقرّ بهذه الحقيقة بنفسه، إذ إنه يعتبر أن هذا النص تضمّن مجموعة كبيرة من الموضوعات التي تطورت وتعمقت في النصوص الأخرى التي تلته. لهذا يقول أحد الباحثين إن كل شيء يوجد بشكل جنيني في **الذاكرة الموشومة**، إلى درجة أن النصوص التي أتت بعد هذه الرواية لم تكن إلا تفصيلات أكثر اتساعاً لهذا النص الأول[٣].

من هنا تكون رواية **الذاكرة الموشومة**[٤] نصّاً حبل بجُلِّ النصوص الأخرى التي عمل الخطيبي، مدة طويلة، على صوغها بأشكال وطرائق مختلفة، وما يوحّدها هو الرغبة في تكسير الأنماط التقليدية والكلاسيكية المتداولة في الكتابة، سواء تعلق الأمر بالرواية أو الشعر، أو بمجمل الاهتمامات الأخرى التي استقطبت الفضول المعرفي للخطيبي. ولهذا يعتبر أن «الكتابة وطرائقها تشكل بذاتها «مجموعة مواقف» قابلة للتحليل على مستويات مختلفة: تجاه الكائنات والأشياء، ومواقف تجاه الكتابة نفسها»[٥]. تصبح الكتابة اختزالاً لتدخلات وجودية وتاريخية وفنية واجتماعية متشابكة داخل النسيج النصّي. ولا يجوز بأي حال من الأحوال اعتباره مجرد «انعكاس» أو «شهادة» على حركيته، أو سكونيته في فترة زمنية محددة، لأن هناك فارقاً يصعب تحديده بين فعل

---

(٣) Marc Gontard, *Violence du texte* (Paris: L'Harmattan, 1981), p. 80.

(٤) Abdelkébir Khatibi, *La Mémoire tatouée* (Paris: Denoël, 1971).

(٥) عبد الكبير الخطيبي، **في الكتابة والتجربة**، ترجمة محمد برادة (بيروت: دار العودة، ١٩٨٠)، ص ١٦.

الكتابة والمجال الواقعي الذي تمارس فيه الكتابة نشاطها على اعتبار: «أن واقعية العمل الفني ليست متناسبة بالضرورة مع مجتمع أو عصر من العصور»[٦].

استدعت هذه النظرة الجديدة إلى الكتابة مواجهة فعل الكتابة، كامتداد جسدي، بمجموعة من الأسئلة التي لم يكن من السهل على الخطيبي صوغها إلا بعد جهد نظري كبير، إذ أصبح النصّ كالجسد يتطلب التحليل النفسي والتساؤل عن الوجود في حضوره وغيابه وصيرورته.

الكتابة، إذن، «ترجمة للجسد واللاوعي والرغبة»[٧]؛ كتابة تعبر عن ذاتها كتحويل وتحوير «لما لا يمكن توصيله» إلى «ما يمكن توصيله»، لأن اللغة ليست وحدة، أو نسقاً تسيطر عليه كلية محددة، بل إنها تتضمن لغات مختلفة توجد داخل اللغة. والتواصل في اللغة هو الرغبة الحاسمة التي يحركها هاجس الاقتراب من الآخر. كما أن هذه الرغبة هي التي تولد ذلك الغموض الذي يطلق عليه الخطيبي «اللاتواصل» أو «ما لا يمكن ترجمته». ويخلق هذا الغموض الخاص التوتر الداخلي الضروري لانبثاق الكتابة، بحيث تغدو مغامرة لامتناهية لاستقصاء المناطق والنصوص الأكثر هامشية، سواء في الثقافة المغربية أو العربية أو الكونية.

تستمدّ كتابة الخطيبي، في هذا المستوى، بعض مقوّماتها من مواجهة لغتين (العربية والفرنسية) ونسقين ميتافيزيقيين (اليوناني والإسلامي)؛ ومن هنا تتحرك الكتابة نحو اللامفكَّر فيه، وما لا يسمح به المجتمع وثقافته بالكشف عنه.

تنتج الكتابة متعة لامتناهية، وتنتهل من ابتهاجها، ومن مصدر لذتها الخاص ما دامت هي، في عمقها، ترجمة للرغبة المتفتقة من الجسد الكاتب، وهي تنسج رموزها داخل فضاء الغياب والحضور. لهذا، فإن نصّ الخطيبي **عشق اللسانين** يوضح، بجلاء ملتوٍ، رغبة الكاتب في مواجهة أسلوب في الكتابة يتموضع داخل كلمتين اثنتين: «العشق، واللسانين». يتعلق الأمر، إذن، بالعلاقة التي يتمفصل ضمنها العشق والازدواج اللغوي، وهي تعكس، بقوة، ذلك التوتر الداخلي التي يعتمل في ذات الكاتب كانفصال وجودي بين الذات والآخر، وكجسد يحتل صاحبه إلى درجة العشق.

---

(٦) المصدر نفسه، ص ١٦، لأن الخطيبي يؤكّد الإيقاع الخاص للكتابة الأدبية التي ليس من الضروري أن تواكب الإيقاع العام للمجتمع، ومنذ ١٩٦٨ طرح السؤال التالي: «إلى أيّ حدّ ساهمت الثورة الجزائرية في إيجاد أشكال جمالية جديدة».

(٧) Gontard, *Violence du texte*, p. 9.

تتمثل الرغبة العشقية، بالنسبة إلى الخطيبي، بـ «الحضور». أما الكتابة فهي «الغياب». من هنا نتساءل مع الخطيبي: «كيف يمكن للكتابة باعتبارها رغبة في الغياب أن تسجل الحضور؟». يمكنها ذلك شريطة أن يتم التسجيل داخل العلاقة ذاتها، وليس في الغياب (الكتابة) فقط، أو الحضور (الرغبة العشقية) وحده، بل فيهما معاً.

من هنا ضرورة التفريق في نصوص الخطيبي ـ التي تنعت بـ «الروائية» ـ بين الراوي والكاتب. إننا لا يمكن أن نعتبر «روايات» الخطيبي (**الذاكرة الموشومة، كتاب الدم، عشق اللسانين** بالخصوص)، أو **صيف في استوكولم، وثلاثية الرباط، وحجّ لفنان عاشق**[٨]، ترجمة لمسار «أوتوبيوغرافي» محض، ولروايات ذاتية تتعلق بصيرورة شخص مادي بعينه، فقط، بل تتضمّن هذه النصوص من الواقعي والمتخيّل إلى درجة يستحيل معها ضبط العلاقة بينهما. فهو يفضّل، مع توالي النصوص، تصنيف كتاباته ضمن ما ينعته بـ «سيولتي الهوياتية» (Ma Fluidité identitaire). فالروائي في **عشق اللسانين** ذات لا تجسّد الحياة المعيشية الملموسة للكاتب؛ يمكن لهذا الكاتب أن يقوم ويلمس بعض العناصر الواعية في ترجمته المتخيّلة، ولكن هناك فارقاً حاسماً بين الوقائع التي عاشها وتلك التي يبلورها السياق الروائي.

لهذا، فإن العشق غير مشدود إلى جسد مادي بعينه، ما دام الإنسان، كموضوع للعشق، بالنسبة إلى الخطيبي، هو في حدّ ذاته تعبير عن «لقاء» لا يجوز إرجاعه إلى الحب لذاته، لأن «الكائن الذي نعشق ليس العشق ذاته»؛ فالروائي ما زال يحب حياة مغمورة بالرغبة العشقية: «في الآن نفسه، فهو كائن يحب الحياة لذاتها، ومحرك بحنين جارف... هو بعبارة أخرى موجود في الحضور وفي الغياب...»[٩].

يعشق الخطيبي اللغة ولو أنها تؤلمه وتخلق الانفصال في دواخل ذاته ووجوده العام. إنه مرزع بين لسانين، لغات متعددة ومتشابكة داخل اللسان العربي من جهة، واللسان الفرنسي الذي يكتب به نصوصه من جهة ثانية. وأول لغة تنغرس في جسد

---

(٨) Abdelkébir Khatibi: *Triptyque de Rabat* (Paris: Noel Blandin, 1994), et *Pèlerinage d'un artiste amoureux* (Paris: Rocher, 2002).

بغضّ النظر عمّا تضمّنته رواية **الذاكرة الموشومة** من عناصر «بيوغرافية باكرة»، كما ينعتها الخطيبي، فإن كتابه **الكاتب وظله**، على العكس من ذلك، يقدّمه باعتباره «سيرة ذاتية فكرية» جمعت بين السيرة، والشهادة والرواية الفكرية. وتجدر الإشارة إلى أن هذا النص كان آخر ما كتبه الخطيبي قبل أن ينتزعه الموت في ١٦ آذار/ مارس ٢٠٠٩، انظر: Abdelkébir Khatibi, *Le Scribe et son ombre* (Paris: La Différence, 2008), p. 7.

(٩) Abdelkébir Khatibi, «Entretien,» *Lamalif*, no. 147 (juin - juillet 1983).

الإنسان ولاوعيه، منذ الطفولة، هي لغة الأم، لأنها لغة جسدية، حسية بالأساس، تتجذر في جسد الطفل من خلال الحسّ والصوت والتواصل «الحنون» بين الأم والطفل. إنها لغة العطاء من دون حساب ولا قهر، ولكن حين يترعرع الطفل ـ الذكر ـ ينتقل من حقل اللغة الأمومية إلى مجال الثقافة الذكورية. هكذا يستبطن الطفل رموزاً ثقافية على نحوٍ لاشعوري؛ فينخرط في عالم الذكور، وتبقى المرأة سجينة عالم المرأة. ولا يكتفي عبد الكبير الخطيبي بعشق اللغة، وحسب، بل إنه يسعى، أيضاً، إلى خلخلة بنيتها. من هنا ينصبّ اهتمامه على مساءلة الأشياء المنسية والمسكوت عنها، كالازدواجية اللغوية التي اخترقت كياننا، ولا تزال، من دون أن نقيس مدى اكتساحها للكائن فينا؛ فضلاً عن أن هذه الازدواجية لها تأثيرات سياسية، وثقافية، ولغوية، الأمر الذي أدى بالخطيبي إلى إعلان ضرورة وضع نظرية للازدواج اللغوي والتعدد اللغوي، لأن هذه المسألة، بالرغم من أننا نقر بواقعيتها ونحتجّ عليها أحياناً، فإنها تبقى، بشكل حاسم، في منطقة اللامفكَّر فيه، إذ إنه «ما دامت نظرية الترجمة، والازدواج اللغوي والتعدد اللغوي لم تتقدم بعد، فإن بعض النصوص المغربية يستحيل فهمها حسب تناول شكلي أو وظيفي»[10]، لأن اللغة الأجنبية التي يعبّر بها الكاتب المغربي، والحوار الخاص الذي ينخرط فيه يصعب تحديده، إذ يوجد في هذه العلاقة جزء كبير مما لا يمكن توصيله، وجزء آخر يمكن توصيله.

لهذا بمجرد أن نبتدئ الكتابة، والاهتمام باللغة، نبتدئ بشكل متساوق بالاهتمام بالكلام. الكلام في الحضور كرغبة دائمة تترجم ذاتها في غياب الكتابة التي تغدو حبلى بالحضور. ومن ثم يؤكد الخطيبي أن الناس، مهما استعملوا الكلمات نفسها، لا يتكلمون اللغة نفسها.

والأمر نفسه مع الكتابة. إن الخطيبي مسكون بلغات وثقافات متعددة، وهذا ما يجعل نصوصه تقاوم كل انغلاق أو انسداد، إذ إن عمق ذات الخطيبي ـ ككتابة ـ تعمل من أجل كشف الحساب وتصفيته مع لغة وكلام يحتجزه ويراقبه المجتمع. من هنا تأتي «شهادة» الخطيبي على الأزمات المختلفة التي هزت وتهزّ كيان أبناء جيله. فهو يريد «أن يكون شاهداً على الأسئلة التي تبدو أنها تترك أثرها في جيلي. شهادة بالمعنى القوي للكلمة، وليس بالمعنى الإثنولوجي، وهي شهادة تتم بواسطة الكتابة»[11].

---

(١٠) المصدر نفسه.
(١١) المصدر نفسه.

ومن هنا تأتي ضرورة الحديث عما يبدو صامتاً في المجتمع وما يتحالف الجميع على تركه منسياً، أو على الأقل تهميشه بعدم الحديث عنه.

تعمل الكتابة «الروائية» عند الخطيبي ـ داخل صيرورة لا حدود لها ـ على تكسير أشكال السرد التقليدية، بحيث لا نعثر فيها على وحدة في الموضوع، أو ما يستجيب للفهم الأرسطي، بل إننا نجد دائماً نصّاً متعدداً من حيث موضوعاته وأشكاله الكتابية.

ففي **كتاب الدم**(١٢)، مثلاً، لا يمكن أن نقرر أنه يعالج قضية معينة بطريقة محددة، لأنه نص قابل لأكثر من تأويل وأكثر من قراءة. ومهما كانت الزاوية التي تنظر فيها إلى النص، فإنه يبقى عصياً على الاستجابة الأحادية لهذه الزاوية، سواء كانت صوفية، أو فلسفية، أو تنطلق من التحليل النفسي... إلخ. يستند نص **كتاب الدم** إلى أرضية للتفكيك متعددة الأبعاد، وهو يسلك سبلاً للإخفاء والتستر إلى درجة تصبح فيها مستويات التواصل المتعارف عليها غير ملائمة لاختراق جدار النصّ، ما دامت لغة النصّ تخفي، في الحقيقة، ما تريد توصيله. وهكذا يتولد المعنى العام من جدل اللاتواصل والتواصل في سياق الكتابة.

يحمل نص **كتاب الدم**، هو بدوره، أكثر من دلالة، ابتداء من العنوان. فهو كتاب ينسج الانفصال والعشق بأكثر أوجهه عنفاً. إنه يرصد ذلك التقطع الداخلي الذي يتفجر لغة مكتوبة تريد ـ شاءت أم أبت ـ أن «تكتب كبتها»، إذا صحّ التعبير، على اعتبار أن هذا الانفصال والتمزق الذي تعيشه الذات الكاتبة ـ الواقعية منها أو المتخيلة ـ يشكل بالنسبة إلى النص ـ وإلى العنوان ـ المصدر والمرجع.

هو كتاب في العشق والموت، حيث يُوظف فيه الخطيبي بعض مصطلحات الفلسفة من دون أن يسجن نفسه في تاريخها، إلى جانب استعماله لغة التصوف بدءاً من كلمة «جذبة» (Transe) . غير أن التجربة الصوفية ذاتها، في سياق الكتابة، تشكّل أسلوباً من البحث عن الذاتية (Le Même)، أو اكتساحاً للهوية المختلفة دوماً؛ إنه يتعالى على ثنائية ذات ـ موضوع التي شكلت منطلق فلسفة الوعي الحديثة.

يبدو الحديث عن «جذبة الذاتية» (Transe du Même) مستحيلاً بالنسبة إلى شخص مُثقل بمفاهيم الفلسفة التقليدية، أو حتى الحديثة، لأن هذه الفلسفة لا تفكر في

---

(١٢) Abdelkébir Khatibi, *Le Livre du sang* (Paris: Gallimard, 1986).

الجذبة، ولا تحتل في تاريخها أي موقع محدد. وتعتبر الجذبة نوعاً من الهذيان الصوفي الذي يخترق وينفي كل تناول عقلي، أو حكمة معقولة.

وليست الذاتية عنده هي المطابقة أو الشبيه، لأن الذات التي تنشد الانفصال، أو «الخنثى» لا تستجيب لمنطق الوحدة، أو تسلم وتنخرط في الدائرة المؤسسية المسيطرة والمألوفة؛ غير أن العلاقة العشقية لا يمكن التلذذ بها إلا ضمن مجال اجتماعي مختلف تعمل ضوابط المجتمع المهيمنة دوماً على إلغائه أو الخوف منه. وهذا المجال هو مجال الموت والجنون.

يشترط العشق الموت، على اعتبار أن الذاتية تعمق الانفصال مع المعشوق لكي تكتسح آخره، ومن ثم العمل على استجماعه ضمن جسد/ خنثى يكثف الذكوري والنسوي في الآن نفسه، خارج كل إرادة للسيطرة أو الاستتباع. من هنا يغدو الشغف العام الذي يحرك الذاتية كانفصال هو شغف دموي لا نعرف كيف نحدد مجال نزيفه. إنه ينزع إلى الهناك الخارج عن كل إرادة للاحتواء؛ هو نوع من الهجرة التي تسلب وتتخطى كل انسداد. وهي هجرة تتم اعتماداً على اللغة التي تعمل على تفجير أشياء الجسد كهوية مختلفة، وكذاتية فرحة بانفصالها.

يتحرّك فكر الخطيبي داخل فضاءات تنسج الهوية نفسها كممارسة للاختلاف، فليست الذاتية هي الهوية البسيطة، وإنما هي الاختلاف الاستثنائي الذي لا يمكن إرجاعه إلى أصل معيّن، أو تسهل معالجته، بل هو اختلاف لا ماهية أصلية له (Différence intraitable). وضمن هذا التحرك الفكري يعالج ـ أو يكتب على الأصح ـ عشقه وموته، ويفجر رغباته وكتابته.

من هنا عمل الخطيبي داخل علاقة الهوية والاختلاف على نسج ما يسمّيه مارك غونتار «السلب المزدوج»(١٣)، على اعتبار أن وجود الشيء لا يكون إلا بوجود الآخر، ولا يتشكل معناه إلا من خلال الآخر، وفي علاقته معه، شريطة أن يتم ذلك ضمن سياق يُغيّب كل علاقة للسيطرة، أو التمييز بين الأصل والنسخة.

إن **كتاب الدم** نصّ مفتوح على كل القراءات. ولكن فكر الخطيبي يتحرك فيه انطلاقاً من عمل تفكيكي يسعى إلى نقض ما يمسّ الوجود العام للإنسان العربي، وتفتيت الأرضية الميتافيزيقية للفكر الغربي، ويطرح سؤال الوجود والكائن حسب صيغ تساؤلية

---

(١٣) Gontard, *Violence du texte*, p. 114.

مختلفة. وإن كان يتناول قضايا يمكن أن تبدو بسيطة، كالحب، والجذبة، والملائكة، والغياب، والحضور، فهو في حقيقة الأمر يؤطرها ضمن استراتيجية تنشد الاختلاف من دون أن تدّعي تعليمه أو فرضه على الآخر، ولو استعملت هذه الاستراتيجية لغة الشعر، لأن مهمة الفكر لا تنحصر، فقط، عند الخطيبي في العمل التحليلي المحض، ولكنه يريد أن يكتب الحياة في توتراتها وتناقضاتها بلغة الشعر أيضاً.

رابعاً: كتابة التفكيك

«إنني لا أعتبر نفسي مُفكراً، ولا فيلسوفاً، ولا ناقداً، وإن كنت أستعمل أحياناً هذا المفهوم الفلسفي والعلمي أو ذاك. غير أنني أحاول أن أسير نحو «القصيدة»»[١٤].

يصعب تعيين حدود الفكري والشعري في ما يسمّى النصوص الإبداعية عند الخطيبي. تتخذ «الرواية»، عنده، في بعض مقاطعها إيقاعاً شعرياً يفرضه سياق الكتابة كما يمارسها. وهنا يجوز القول إن قصيدة **المناضل الطبقي على الطريقة الطاوية**[١٥] تكثيف لفكر وجد في الشعر قناة من قنوات تجلّيه. هو فكر شاعري أو شعر يتضمن فكراً مختلفاً.

أراد الخطيبي القيام بعمل تركيبي غير مألوف بين الخطاب الفكري والخطاب الشعري، باعتباره التفكيك نقضاً للاهوت وللميتافيزيقا. فهو يواصل «سفره» في الشعر، كما يكتب في نصوص أخرى، ووجد في التصوف الطاوي عامله الأداتي لخلخلة مجموعة من المفاهيم التي تبدو وكأنها بديهية في إجرائيتها وصدقيتها، والحال أن الميتافيزيقا التي تشحن الفكر العربي برمته تسكنه حتى العظم.

وإذا كانت الذاتية في **كتاب الدم** تجسيداً لانفصال ولهوية مختلفة في جذريتها، فإن قصيدة **المناضل الطبقي** بدورها تطرح مسألة الوجود المنفصل، والكائن الذي يقاوم كل إرادة تُخضعه إلى أصل يتعالى على التناقض والصراع والتعدد والاختلاف. يرفض هذا الكائن «الخطيبي» أن يكون له مريدون تنتجهم كتابته، لأنه يشمئز من كل بيداغوجيا تسعى إلى الدمج والاحتواء. ولكنه يسعى، بالرغم من كل ذلك، الى كتابة كائن جديد ينشد الهوية في الاختلاف.

---

(١٤) المصدر نفسه، ص ٨١.

(١٥) Abdelkébir Khatibi, *Le Lutteur de classe à la manière taoïste: Poème* (Paris: Sindibad, 1976).

تُشكّل كل من الماركسية والطاوية السند المرجعي للخطيبي في هذه القصيدة لكي يكسر التصور المانوي الذي يكمن وراء كل مطالبة بالهوية. ولا يعني اعتماده على التصوف أنه يستعمله هكذا، وهو غارق في اللاهوت، إذ يستمد من الطاوية ذلك النقاء الوجودي الذي لا يمكن اكتساحه إلا إذا عرفنا كيف تمارس تجربة الانفصال. هو تعالٍ عن السائد والمألوف، من دون أن يكون هذا التعالي ارتماءً في المطلق وإرادة الواحد(١٦). وتكمن أصالة الطاوية، كفكر مختلف وكثقافة مهمّشة من طرف النزعة المركزية، في تأكيدها نسبية أشياء العالم، وعدم ركونها إلى الثبات والنهائي. كما أن حكمتها لا تستجيب لأي تناول عقلي، لأنها اختراق للعقل وتكسير لضوابطه. إنها حكمة يتفاعل فيها الانفصال والاتصال بشكل تنعدم فيه أية غاية مطلقة، لكنها تولد الطهارة والصفاء. الطهارة من الزيف الفكري والأخلاقي السائد، والارتماء في سبيل لا نهاية له ولا أصل. إنه التيه واليتم الخالص.

أما الماركسية، من جهتها، فإنها تعلّم الصراع الطبقي كقانون يحرك ويوجه صيرورة المجتمع. وتؤكد نسبية الأشياء والوجود والمعرفة. غير أن الماركسية، بالنسبة إلى الخطيبي، لا تتعالى على المساءلة والنقد على اعتبار أن «الصراع الطبقي الذي نتحدث عنه في الوطن العربي لا ينفصل كثيراً عن الميتافيزيقيا. فهو يلجأ إلى مفهوم الفاشية، فيرمي بالمستقبل الى خارج مجهول»(١٧).

من هنا ضرورة تغيير الأساليب السائدة في قراءة الماركسية، لأننا لو تعاملنا معها من منطلق تمجيدي دون مطلب نقدي، أو من دون مواجهة متسائلة، فإن الماركسية كنصّ ستصبح لاهوتاً من نوع آخر.

يقول الخطيبي:

«كيف تصارع عدوك الطبقي؟

غيِّر مقولاتك الفكرية

بدِّل ممارستك

ستسمو بجسدك

---

(١٦) نشير هنا في هذا السياق، إلى أن الفرق الوحيد الموجود بين الطاوية والماوية يتمثّل بحرف واحد. وهذا الأمر ليس اعتباطياً عند الخطيبي.

(١٧) عبد السلام بنعبد العالي (محاور)، «عبد الكريم الخطيبي: نحو فكر مغاير: حوار،» **الكرمل**، العدد ٢ (ربيع ١٩٨١).

ارتفع بجسدك
ستتحاور مع اللامفكَّر فيه»[١٨].

إن الاختلاف والصراع ومساءلة اللامفكَّر فيه شروط ضرورية للخروج من شرنقة اللاهوت والميتافيزيقا. كما أن الماركسية يجب أن تتخلخل بنيتها وأرضيتها الميتافيزيقية لكي نخترق فيها فكر الاختلاف الحقيقي، وليست الأيديولوجيا التي تنشد نظاماً منغلقاً. تصبح معرفة الاختلاف، إذن، داخل الماركسية شرطاً ضرورياً لقيادة الصراع على مستوى الممارسة، وليس الاكتفاء بالانقياد مع التأويلات الأيديولوجية لها، لأنها، بهذه الطريقة، ستبقى نتاج الميتافيزيقا الغربية المطمئنة على مركزيتها:

«اجعل من عملك حقيقة مترنحة
واجعل من حقيقتك نقداً دائماً»[١٩].

من هنا يغدو الصراع الطبقي خلخلة مستمرة لأشكال التأسيس المنسوج على السيطرة والدمج. وهذا يستدعي ممارسة في مستوى حرارة الصراع؛ ممارسة عنيفة، وعنفاً عملياً تقود خطاه معرفة بدورها لا تخلو من عنف وفعالية إجرائية.

ويتعيّن على هذا العنف أن ينطلق من الذات؛ في البدء، عليه أن يخلخل الجاهز فيها ويفجر مكبوتات الجسد الذي طالما استبطن كثيراً من القيم والتعاليم. وهنا يُعلن الخطيبي ضرورة الاستفادة من التحليل النفسي شريطة أن نتعامل معه، بدوره، بحذر شديد، لأن اكتناه قضية الجسد اعتماداً على هذه المنهجية لن تتحقق إلا بامتلاك أدوات تفكيكها والتحاور معها. إن للّاشعور لغته، كما يقول جاك لاكان، ومن ثم يتعين معرفة اللغة اللاشعورية كلغة حاسمة في كثير من تحركات الجسد والإنسان.

يجب ألّا ننظر إلى المناضل الطبقي في القصيدة كعنصر في خلية ينتمي إلى هيئة كلّيانية تغتصب ذاتيته كاختلاف. لهذا يقول الخطيبي: «استعملت مفهوم المناضل الحقيقي لكي أنبه إلى أن الفرد المناضل ينبغي أن يعيش نضاله من دون أن يرمى به في مستقبل موهوم»[٢٠].

---

(١٨) Khatibi, Ibid., p. 15.
(١٩) المصدر نفسه، ص ٣٠.
(٢٠) العالي، المصدر نفسه، ص ١٩٤.

إن المناضل الطبقي، إذن، عنصر تفجير لتقديس الكلية والوحدة التي تؤدي بالإنسان إلى الإصابة بعُصاب «الهوية العمياء» و«الاختلاف الوحشي». إنه جسد، بدءاً، ينتج في دواخله عناصر المقاومة التي تؤهله للانفلات من أية إرادة للهيمنة أو للانخراط في المألوف السائد. لن يكون فكر هذا المناضل الطبقي إلا «فكراً مترحلاً» لا يكفّ عن صوغ «يتمه». فالمناضل الطبقي إنسان «يتيم». ولا يجب فهم اليتم، هنا، انطلاقاً من المعنى الإنساني الثاوي في لاشعورنا، لأن اليتم تحدٍّ خارق. والمناضل يتيم لأنه مترحل على الدوام، وفي سفر شخصي لا ضفاف له. إنه لا يمكن أن يستقر على حال، وإذا حصل ذلك سيكون مصيره الدمج لا محالة. وفضلاً عن كونه يقاوم كل جذب مؤسسي، يقوم «الأب» بترتيب ضوابطه وقيمه، لأن الانجذاب إلى المؤسسة ـ كيفما كانت ـ اعتراف بالقيم السائدة ورضوخ اجتماعي وسياسي، ومن ثمّ يجسّد المناضل الطبقي، ككائن يتيم، هوية مختلفة متعددة وانفصالاً عن منطقة «الهوية العمياء». يقول الخطيبي:

«مشروع غير مشروع

خير شر

حضور غياب

قانون رفض

إن الفارق الذي يفصل بينهما هو تساوق مترنح».

تدعو القصيدة الشعرية، هنا، إلى الترحل الدائم كتمرد شخصي على أشكال الرفض والاحتجاج السائدة، ورغبة جامحة في الانفلات من كل إرادة كلّيانية. فكتابة الشعر، ككلّ كتابة، هي عند الخطيبي تسجيل لتدخل نقدي لا يتعب من الحركة كحركة، واختلاف يهاجر من نصّ إلى آخر، ومن مجال إلى آخر، ومن زمنية إلى أخرى.

ليس فكر الخطيبي المعبر عنه بواسطة الشعر فكراً متعباً من جراء التكرار الذي يشكّل الخاصية المهيمنة على كثير من أنماط التفكير العربية، سواء اتخذت لها شكل دعوة، أو مذهب، أو نظرية، أو حتى «مشروع «يروم اختلافاً مستحيلاً، بل هو فكر متسائل عن الوجود العام والخاص للكائن العربي، وحتى إجاباته تفرض طرح الأسئلة بصيغ أخرى متغايرة على الدوام.

يتناسل الخطاب الشعري، إذن، ويتمفصل مع الخطاب الفكري بشكل خارق، وحدودهما هي اللاحدود، على اعتبار أن النص الشعري ـ أو الروائي ـ تتداخل فيه

نصوص أخرى تعمل، ضمن صيرورتها العامة، على نسج «تداخل نصّي» لا يستجيب للتعامل التقليدي، الدوغمائي، في القراءة.

خامساً: الكتابة الديالوغية
كنقد لسلطة الأصل والإيبيسية

لا تنحصر مسألة التداخل النصّي لدى الخطيبي في الممارسة الشعرية فقط، لأنها نمط في الكتابة يكسر كل نمطية جامدة. ويمكن لهذه الكتابة أن تعبّر عن نفسها في كل النصوص التي عمل الخطيبي على كتابتها، بما فيها النصّ المسرحي. فمسرحية **النبي المقنّع**(٢١) هي تشكيل نصّي يؤكد هذه الملاحظة بقوة. ليست الكتابة المسرحية، في هذا النصّ، استرسالاً خطياً يعمل على مواجهة مجموعة من الشخوص ضمن مكان وزمان محدّدين، بل إنه نصّ يدخل ضمن سياق الكتابة العامة للخطيبي.

فمسرحية **النبي المقنّع** عبارة عن قراءة شخصية لقصة «حكيم بن هشام» الذي سمي المُقنع، والذي ادّعى النبوة في زمن كثر فيه الأنبياء المزيّفون بعد ظهور الإسلام. ومن ثم تسائل المسرحية حقيقة هذا النبي المقنع، من دون أن يجيب الخطيبي عن هذا السؤال، بشكل مباشر، لأنه يعالجه داخل عملية التفكير حول مسألة «العِطر».

نحن لا نريد الدخول في عمل تحليلي لهذا النصّ المسرحي، بقدر ما سُقناه لكي نؤكد، من جديد، على هجرة النصوص عند الخطيبي داخل النصّ الواحد. ففي هذه المسرحية نجد توظيفاً لنصّ الشيخ النفزاوي **الروض العاطر في نزهة الخاطر**. وهو نصّ كان الخطيبي قد تناوله بالتحليل في كتابه عن الثقافة الشعبية. ولكنه عمل على تأويله من جديد، وبشكل مختلف، مركّزاً على نقطة حاسمة فيه هي مسألة «العِطر»، إضافة إلى حواره مع نصّ الشاعر الأرجنتيني الكبير بورغيس (Borges): **الصباغ المُقنع: حكيم مرق** الذي لا يخفي الخطيبي استلهام فكرة نصّه من حكاية بورغيس(٢٢).

هناك، إذن، تركيب عجيب بين نصوص مختلفة داخل نصّ واحد مع ضرورة التحاور معها وتحويرها إذا اقتضى الأمر. ومن ثم لا يمكن للمسرح، في تصور الخطيبي، أن يكون إلا بالشعر؛ ولن يموت إلا إذا انتفى كل نفس شعري لدى الإنسان:

(٢١) Abdelkébir Khatibi, *Le Prophète voilé* (Paris: L'Harmattan, 1979).

(٢٢) انظر مقدمة المسرحية.

«إن المسرح لم يمُت قطعاً، إنه لن يختفي إلا باختفاء الشعر. معنى ذلك، عندنا، نهاية اللغة الإنسانية»[٢٣].

إن الشخصية في النصّ المسرحي أو في غيره، هي تكثيف رمزي ولغوي تعمل في تميّزها على التحرك ضمن «حزمة من كلمات وحركات تتخلل صمت كل حياة ما تزال ممكنة. الشخصية رمز، شارة تتوج نفسها بفكرتها الخاصة، إنها تغلق نفسها بنظرتها المتميّزة في الظهور، في المرئي واللامرئي. الشخصية: رمز، نعم، رمز بمعنى أنه لعبة على حدود الحقيقي مؤمن على من لم يكنه الإنسان قط»[٢٤].

المسرح والشعر تفجير رمزي ولغوي للشهوة التي تصطرع داخل وجدان الشخصية أو الإنسان. إنه تعبير عن متعة لامتناهية، وعن رقص يجمع بين الغضب والشهوة. لغة تجسد الموت الحقيقي الذي يعطي للحياة إيقاعها الضروري، وينتج الحركة والمتعة والفرح: «لنردد بعناء نداءنا لنشوة الرغبة من أجل أن تسطع فكرة المسرح العظيم، الذي هو مأساوي إلى النهاية، متناقض مع الحياة ومع الموت، مسرح مطوَّق بالسهر الشرس، مرتج أيضاً بالضحكة وبالمزاح الساخر من نفسه». فهذا المسرح، في نظر الخطيبي «لا يلزم فقط مسرح داخل مسرح كتجل للتجلي، ولكن أيضاً يلزم الانتهاء من ذلك بمفهوم المرئي واللامرئي، يلزم إدخال ما قد يرى ويلاحظ ويلمس بواسطة الحواس المثقفة للإنسان»[٢٥].

«الحواس المثقفة للإنسان»: ليس المسرح، إذن، كتابة خصوصية نمطية تستجيب لمقاييس كتابة محددة، بقدر ما هو، عند الخطيبي، تجلّ لنفَس شعري مقرون بأسئلة أنطولوجية تخرج عما هو مألوف ككتابة. إنه سؤال عن الإنسان ككائن مختلف ومتعدد، وتدخل تفكيكي ينضاف إلى الأعمال التفكيكية الأخرى التي لا تمل من النقد الذي يعبّر عن حركة دائمة، وعن حقيقة الكتابة القصوى، على اعتبار أنه يُدخل التوتر في المتن المطمئن، ويخلق الأزمة في المؤسسة القانعة. فالخطيبي تهمه المؤسسة على أكثر من صعيد، ولو باعتبارها موضوعاً للنقد وحسب، كمؤسسة تنتج السيطرة الأبوية بمختلف تجلياتها ومقاييسها.

---

(٢٣) عبد الكبير الخطيبي، «إنه المسرح... المسرح،» **الثقافة الجديدة**، العدد ١٥ (١٩٨٠).
(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٣٩.
(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٣٩.

إن «الأب»، عند الخطيبي، سلطة لامتناهية يتعيّن العمل على تأزيمها وخلخلتها، لأن الأب في المجتمع البطريركي يلد الذكر ـ الابن ـ الذي هو امتداد لوجود حاسم للأب. وكل تفكيك لسلطة الأب يجب أن يبدأ من قراءة جديدة للغة العربية التي شكلت الأرضية الرمزية للدائرة الأبوية. ابتداءً باللغة، تثبّت سيطرة الأب والهيمنة الذكورية، ويتكرّس تهميش المرأة. وتؤكد اللغة أن النوع البشري يتمحور أساساً على «الأب»، وأن هذا الأخير هو مصدر الحياة وسيّدها، في حين أن المرأة التي تنكوي بحرارة الموت أثناء المخاض لا موقع لها في هذه الدائرة الأبوية المهيمنة ولا مكان، بل إن مكانها كان هو اللامكان في المنطق الذكوري. مكانها الحقيقي في مكبوت الرجل، وحقيقتها المكانية في الاستعباد والإقصاء والاغتصاب. إنها الهامش بامتياز.

يجب أن ينصبّ النقد عند الخطيبي على جميع المستويات. والمؤسسات السائدة هي إطار تنتعش فيه أيديولوجيا الذكر بشكل مهول، على اعتبار أن هذه المؤسسات لا يمكنها أن تخلق إلا التفاوت والاستغلال والقهر. ومن ثم يتعين وضع فكر اجتماعي مغاير للفكر السوسيولوجي المتداول. ويستوجب القيام بخلخلة بنية هذا الفكر السوسيولوجي كتعبير عن الوحدة والكلية والاحتواء.

سادساً: السوسيولوجيا واستراتيجية النقد المزدوج

أراد أوغست كونت من تأسيس السوسيولوجيا، كما هو معلوم، في أواسط القرن التاسع عشر، ضبط مفاصل المجتمع الفرنسي الجديد الذي كان مهدداً بالاهتزاز العام. في نظره، على هذا العلم خلق النظام الضروري في حركية هذا المجتمع لكي يتأتى له التقدم المنشود. ينتج المجتمع، بكل تناقضاته وتناحراته، الفوضى التي تقوّض كل إرادة في التقدم، في نظره. والعلم كمعرفة هو الذي يُزوّد الطبقة المهيمنة بالوسائل الإجرائية الضرورية لخلق النظام وإشاعة سلطتها.

وُضع علم الاجتماع، إذن، من طرف «أوغست كونت» لاستمرار نمط إنتاجي كان بالنسبة إليه أسمى ما يمكن أن تصل إليه الإنسانية، بوصفه نمطاً مؤسساً على العلم والتقنية والعقلانية. هكذا، بدلاً من الصراع، يدعو إلى ضرورة التعايش، وبدلاً من الفوضى ينبغي سيادة النظام، وبدلاً من الاختلاف يتعيّن الأمر الانخراط في نسق واحد وكلي. من هنا كان علم الاجتماع عند كونت علماً إيجابياً عليه مواجهة كل معرفة سالبة تعمل على نقد كل ما هو مطمئن مستريح في سيادته.

استفاد عبد الكبير الخطيبي، في بداية حياته العملية، من تكوين سوسيولوجي. وقد كانت المعطيات الاجتماعية والسياسية العامة التي عرفها المغرب بعد الاستقلال هي التي أملت عليه هذا الاختيار، لأن علم الاجتماع كان بالنسبة إليه «مشروعاً تاريخياً للتغيير والتغيّر في مجتمعنا المغربي. إن اهتمامي الأساسي بعلم الاجتماع كان تساؤلاً عن الثورة الاجتماعية وعن التغيير الاجتماعي الجذري في هذا البلد»[٢٦].

ومع ذلك، لا يمثّل علم الاجتماع عند الخطيبي سلاح النقد المهيّأ للخلخلة الاجتماعية العامة فقط، بل إنه يتعيّن علينا، نحن كذلك، أن نمارس النقد عليه، والعمل على تقويض أرضيته المتمركزة حول الغرب، والمسكونة بالمفاهيم الميتافيزيقية المتجذّرة في ثنايا اللغات الغربية التي من خلالها عبَّر هذا العلم عن مقوّماته ومناهجه.

من هنا تأتي ضرورة صوغ كتابة جديدة داخل حقل السوسيولوجيا. لا يكتب عبد الكبير الخطيبي بشكل مختلف في الرواية والشعر والمسرح فحسب، بل إن كتابته لا تعفي علم الاجتماع، كذلك، كحقل معرفي. لهذا يقول، بإلحاح قوي، بضرورة ممارسة النقد على الكتابة المتعارف عليها في هذا الميدان، وبلورة كتابة مغايرة تقوم بتحرك مزدوج يلخصه الخطيبي في ما يلي:

«أ ـ تفكيك المفهومات الناتجة من المعرفة السوسيولوجية، والكتابة السوسيولوجية اللتين كانتا تتكلمان في الوطن العربي، وينغلب عليها الطابع الغربي وأيديولوجيته المتمركزة على الذات.

ب ـ وفي الوقت ذاته نقد المعرفة والكتابة السوسيولوجية اللتين أنجزتهما مجتمعات الوطن العربي حول ذاتها.

نقصد، إذن، حركة مزدوجة منسقة نرى أنها وحدها قادرة على تجاوز مجرد الإعادة والتكرار، وتفتح أمام رجال علم الاجتماع إمكانية معرفة عملية أقل استلاباً وأكثر تكيفاً مع خصوصية الموضوع المطروح»[٢٧].

---

(٢٦) انظر مداخلة عبد الكبير الخطيبي، في ندوة حول أعماله في: **المحرر الثقافي**، العدد ٥٨ (نيسان/ أبريل ١٩٨١). ويضيف قائلاً: «ومن ثم كان لقائي مع الماركسية، إذ بالنسبة إلى شاب في القرن العشرين تكون الماركسية أساسية في التكوين الأيديولوجي».

(٢٧) عبد الكبير الخطيبي، **النقد المزدوج** (بيروت: دار العودة، [د. ت.])، ص ١٥٧.

يتعيّن ألّا تكتفي السوسيولوجيا كعلم نقدي في جوهره، في نظر الخطيبي، بوصف الواقع المعطى وملاحظته، بل إنه علم، هو بدوره، يجب أن يمارس وأن نمارس عليه السؤال، لأن وظيفته النقدية ينبغي أن تتموضع داخل استراتيجية عامة يكون النقد السوسيولوجي جبهة من جبهاتها. فضلاً عن أن كل منهج سوسيولوجي، إذا أراد أن يرقى إلى مستوى امتلاك موضوعه، عليه أن يتحرك باستمرار نحو «امتلاك الزمان، والمكان والمعرفة»[٢٨]، إذ لا يمكن تصور سوسيولوجيا من دون تاريخ، وعلى وجه التخصيص في بلد كبلدنا «حيث افتقد إلى حد ما، جزءاً من هويته»[٢٩]، كما أنه يستحيل استيعاب المؤسسات والطبقات الاجتماعية في المغرب، من دون الإحاطة بالمجال الذي يؤطر المكان المغربي «الذي يؤسس جسدنا، وبنيتنا الاجتماعية، والذي طعنه العنف الكولونيالي والسيطرة الداخلية»[٣٠].

لا يمكن لهذا الامتلاك الزماني والمكاني أن يتأتى إلا بالانخراط في عملية «تنظير نقدي» يدخل ضمن سياق الاستيعاب المعرفي للسوسيولوجيا كعلم أنتجته البنية الفكرية للغرب. فالغرب الذي غالباً ما يسكن وعينا، ويجثم على أشكال ممارستنا، يجب أن نعيد تأويله على الدوام، وخلخلته حتى نصبح ذواتاً «واعية في الآن نفسه، بإمكانياتها الإبداعية، وبهشاشة كل خطاب وطني خالص»[٣١].

من هنا تتمثل فاعلية علم الاجتماع، عند الخطيبي، بنقد المفاهيم التي يرتكز عليها هذا العلم، سواء كما هو موجود في الغرب، أو كما أنتجه علماء الاجتماع العرب، لأن هؤلاء مهما ادَّعوا من خصوصية، على مستوى ممارسة البحث الاجتماعي، بقوْا يدورون داخل دائرة من الاستلاب نسجت من جراء العلاقة بالمعرفة السوسيولوجية الغربية. هذا من جهة، وتتمثل فاعليته بتقديم تحاليل جديدة ومتجددة للواقع في تناقضاته واختلافاته، من جهة أخرى.

إن النقد المفهومي الذي هو «مهمة إيبيستيمولوجية»[٣٢]، يجب أن ينصبّ على المفاهيم الغربية بامتلاكها داخل صيرورتها التاريخية، وعلى المعرفة الاجتماعية التي

---

(٢٨) Abdelkébir Khatibi, «Avant-propos au recueil d'études conçu et préparé par lui,» dans: Abdelkébir Khatibi, *Etudes Sociologiques sur le Maroc* (Rabat: BESM, 1980).

(٢٩) المصدر نفسه.

(٣٠) المصدر نفسه.

(٣١) المصدر نفسه.

(٣٢) انظر: محمد وقيدي، «النقد الإبستمولوجي: ضرورته ومستوياته؟،» **دراسات عربية**، العدد ١٠ (آب/ أغسطس ١٩٨٣).

تشكّلت في الوطن العربي التي بقيت اتباعية في كتابتها وممارستها للميتافيزيقا الغربية، ومسكونة بالتقليد الإسلامي المهيمن على الفكر العربي.

فليس هناك علم كلي يمكن أن ينطبق على جميع الحالات والاختلافات الاجتماعية، حتى الماركسية ذاتها، بالرغم مما يمكن أن تحمل من أدوات إجرائية تساعد على الفعل الاجتماعي النقدي. من هنا ضرورة تفكيك كل الأنساق، حتى المفاهيم الماركسية، وإخضاعها للمساءلة، لأنه من دون ذلك سنسقط في تكرار لن يفيدنا في اختراق البنى الاجتماعية المغربية والعربية في تناقضاتها واختلافاتها. ومن ثم «يجب أن نعيد التفكير من جديد في التاريخ والمعرفة لا بالنسبة إلى مركز أو أصل (الغرب)، كما كنا نفعل من قبل، ولكن، كما يسميه عالم اجتماع مصري: «عقلانية ذات متغيّرات متعددة». وغير خافٍ أن أقوى سيطرة (على مستوى المعرفة) هي التي تجعل المسيطر عليه يصل إلى الاعتقاد أو التفكير بأن نقطة ومركز وأصل كلامه هو نفس نقطة ومركز وأصل المسيطِر»[٣٣].

يطالب الخطيبي بإعادة النظر المستمرة في أساسيات السوسيولوجيا الغربية، وكذلك في الفكر الاجتماعي الذي أنتجه الفكر العربي الوسيط أو المعاصر عن مجتمعه. من هنا ضرورة القيام بكتابة جديدة على مستوى الفكر الاجتماعي، كتابة نقدية غير مهادنة تتجه نحو محورين، يتعين إخضاعهما كموضوع للتفكيك داخل عملية الكتابة والتفكير. وهكذا، فإن «نوعية وخصوصية كتابة ما قد تقاس بالنقد الدقيق الذي يتناول به الفكر علاقة الإثنولوجيا بتاريخ الميتافيزيقيا والمفهومات الموروثة. نقصد هنا علاقة الإثنولوجيا بتاريخ العلوم الإنسانية ومسؤولية نقدية للكتابة»[٣٤].

فالكتابة السوسيولوجية عند الخطيبي، إذن، «استراتيجية واقتصاد»، مستلهماً هاتين اللفظتين من قاموس دريدا، استراتيجية كتحرك عام يمارس فيه النقد المزدوج، واقتصاد يسمح لنا داخل عملية الكتابة بإنتاج مفاهيم إجرائية فاعلة، نستطيع تبادلها داخل الممارسة الاجتماعية، من دون أن ننسى إعادة تنشيط بعض المفاهيم، أو نقضها حسب ما تستدعيه اللحظة التاريخية والاجتماعية.

وهنا يجب أن يصفي فعل الكتابة حسابه مع الميتافيزيقا الغربية والتقليد الفكري العربي ـ الإسلامي، لأنه «ليس هناك قول بريء، بل على كل قول أن يجيب بطريقته

---

(٣٣) الخطيبي، **النقد المزدوج**، ص ١٥٨.
(٣٤) المصدر نفسه، ص ١٥٩.

الخاصة على شعلة الحياة»[٣٥]. وليس المقصود من هذا الطلب أن نقوم نحن بنقد الثقافة الغربية، وأن نحلّ محلّ أصحابها الذين لهم تأهيلهم الخاص للقيام بذلك، بقدر ما نسعى إلى أن «نفصل ونبين مقومات العلوم الاجتماعية ضمن إشكالياتنا نحن»[٣٦].

ومهما يكن، فإن الخطيبي، بالرغم من أبحاثه السوسيولوجية حول «الدولة والطبقات الاجتماعية» أو «المراتب الاجتماعية في المغرب قبل الاستعمار»، وكل كتاباته الأخرى في هذا الميدان، فهو يرى أن علاقته بالممارسة السوسيولوجية كانت «متواضعة». وما يهمنا، نحن، هو التأكيد أن الخطيبي ينظر إلى السوسيولوجيا ضمن صيرورة علاقته بمسألة الكتابة، إذ يريدها أن تكون كتابة مختلفة ومتجددة على الدوام، لا تقتصر، فقط، على إنتاج المعرفة وصوغ المفاهيم العلمية، ولكن يتعين إدخالها، كذلك، في سياق السؤال الأنطولوجي العام الذي يتعلق بالكائن العربي المعاصر.

ما زال الفكر العربي، في نظر الخطيبي، مطالباً بكثير من المهام، ومن بينها صياغة «علم اجتماع يفكر ذاته بمقتضى فكر متعدد للاختلاف»[٣٧]، إذ تندرج الكتابة السوسيولوجية ضمن استراتيجية عامة للكتابة والتفكيك تتحرك في اتجاهات متعددة، تنبذ التكرار والتقليد، وتستفز الفكر السائد بمختلف روافده المطمئن إلى سيادته وكسله. ولا يكفّ الخطيبي عن تسجيل اللوم والاحتجاج على الباحثين العرب، لأن الكسل الراهن، عندهم، تجسيد لعطالة فكرية تصعب الإحاطة بها. المهم هو أن هذه الاستراحة الفكرية لدى الباحثين العرب لا يجوز السكوت عنها، بالرغم من الظروف الموضوعية العامة التي يعيشون ضمنها، والتي لا تسمح للباحث بممارسة عمله بكل حرية، مع أنها الشرط الضروري لكل إبداع ممكن.

هكذا يتعين، في نظر الخطيبي، القيام بكتابة «سوسيولوجيا متحركة» تندرج وتنغرس داخل «فكر متعدد للاختلاف». فما هو الاختلاف عند الخطيبي؟ وكيف ينظر إلى مسألة الهامش في علاقتها بالاختلاف كفكر متعدد يسعى لتسجيل هوية مغايرة في سياق كتابة هي بدورها مختلفة؟

---

(٣٥) المصدر نفسه، ص ١٦١.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ١٦٢.

(٣٧) Paul Pascon, *Etudes Rurales: Idées et enquêtes sur la campagne marocaine* (Rabat: SMER, 1980), préface Abdelkébir Khatibi.

سابعاً: عن «المسكوت عنه» في الفكر العربي

رأينا من خلال ما تقدم أن الخطيبي يتعامل مع النصّ باعتباره تعدداً. هو نصّ تسكنه نصوص أخرى تحركه من الداخل. وتهاجر النصوص من سياق إلى آخر. قانونها العام هو التداخل في ما بينها إلى حدّ أنها تنتج من خلال هذا التداخل نصّاً فرحاً، متوتراً في حركته وفرحه وحضوره، وغيابه وموته.

يتطلع الخطيبي، بأسلوب لا مثيل له في الثقافة العربية المعاصرة، إلى «فكر مختلف». لقد سئمنا من التكرار المعمم، سواء تعلق الأمر بتكرار التراث، أو مفاهيم الغرب. فالتراث يكبّلنا، والغرب يحاصرنا، ونحن لا نكفّ عن تقديسهما، أو التمرّد عليهما بشكل لا يرقى إلى مستوى الرفض الضروري الرصين لهما[٣٨].

يتعلق الأمر باختلاف عام، يمسّ الجوانب الاجتماعية والسياسية والثقافية، وبإعادة طرح الأسئلة الجديدة على المجتمع والسياسة والثقافة. من هنا تأتي ضرورة نبذ كل ادعاء للانخراط في هوية عمياء تجهل التميّز، أو تريد أن تتعامى عن الفروق الثاوية في مكونات المجتمع والأخلاق، إذ لا يمكن لفكر الهوية المطلقة أن يعترف بالاختلاف كفكر لا يهتم بالمركز والأصل والوحدة، بقدر ما يعمل على تفجيرها والانطلاق من الهامش، والسيرورة، والاختلاف.

يشكّل الوطن العربي، لدى الخطيبي، في عمقه تعدداً هائلاً، ونحن ما زلنا نتعامل معه بفكر يتعالى على الواقع، ويساهم، من دون وعي في كثير من الأحيان، في طمس التناقضات التي تحرك هذا الواقع، وتفرز اختلافاته. من هنا يتعين القيام بنقد مزدوج «ينصب علينا كما ينصب على الغرب، ويأخذ طريقه بيننا وبينه»[٣٩].

إنه سؤال من نوع آخر، يتعلق بالذات والآخر، ضمن فكر يُكسر الثنائيات جميعها ليحل داخلها. أراد الخطيبي أن يؤسس داخل الفكر العربي المعاصر نمطاً جديداً من السؤال. وفكر الاختلاف هو فكر السؤال بامتياز منذ هرقليطس إلى دريدا، في حين أن السؤال في الوطن العربي إن لم يكن منبوذاً ومكبوتاً فله مواقع هامشية. ليس هناك

---

(٣٨) نعثر في الفكر العربي المعاصر على محاولات تدعو إلى خلخلة البنى اللاهوتية المتحكمة في الوجدان وفي الفكر العربيين، والقيام بتفكيك الثابت وتنشيط المتحول فيها، كما قام بذلك أدونيس، ومحمد أركون، كلٌ على طريقته. ولم يكن الأمر اعتباطياً في شيء حين نلاحظ الاهتمام الخاص الذي أولاه أدونيس لكتابات الخطيبي وأركون والتعريف بها في مجلة **مواقف** التي كان يديرها.

(٣٩) الخطيبي، **النقد المزدوج**، ص ٩.

مجال للسؤال داخل أنماط الفكر السائدة، حتى التقدمية منها، وحتى إذا ما تقدّمت بعض الجهات إلى التداول العام باسم «الرأي والرأي الآخر»، فإن الأمر لا يعدو مجرد ادعاءات تخفي وراءها خطّة جهنمية لإشاعة التقليد، ونشر الفكر النابذ للاجتهاد والنقد.

من هنا ضرورة إعادة النظر في الأشياء كافة، وسلوك سبيل فكر مختلف يتحرك في اتجاهين: نقد التراث، وتفكيك الميتافيزيقا الغربية. ذلك التراث يشكّل سلطة عامة، ومساءلته هي في العمق مساءلة للموت الذي لا يكفّ عن سحقنا وتسييجنا: «فالتراث (الذاكرة، الأرض، اللغة) لا يضيء الإنسان إلا بمقدار ما يستحق موته، بين الموتى»[٤٠]. إنه ليس رجوعاً لما كان مهملاً، مطموساً فحسب. وحتى هذا الرجوع ذاته، إذا كان، ينبغي محاسبته ومحاكمته، «ينطق بإقامة الإلهي في قلوب البشر وعقولهم»[٤١].

ومأساتنا نحن العرب في الزمن الراهن، هي أننا لا نرقى إلى مستوى الموت الذي يفرضه علينا التراث، ولم نستطع محاكمة الأسماء الميتة التي ما زالت تحكمنا وتسكننا إلى حدٍّ كبير. لا يكتفي الخطيبي بالدعوة إلى إعادة النظر في التراث، أو قراءته قراءة جديدة ضمن «مشروع» فكري يتغيّا تأويلاً جديداً، وإنما يطالب بتفادي النظر إلى الحياة الراهنة كتجلّ للأرضية الميتافيزيقية التي شيّدها الموت المنبعث من عمق التاريخ والذاكرة والأدب، لأن «كلام الموتى، في هذه العودة، شديد البأس دائماً على فكرنا، فلسنا إطلاقاً متأهبين كما ينبغي لكي نجابه هولهم»[٤٢].

يتعيّن، إذن، طرح «الأسئلة الصامتة التي تعاني فينا»[٤٣]، لأننا لا نملك أي خيار آخر غير الانخراط في فكر مختلف حاسم في اختلافه، يندرج ضمن مغايرة فكرية هائلة تنبذ كل اختلاف غارق في سذاجته، متوحش في ادعائه المفرط بالتميّز، هو «الاختلاف الوحشي، إذن، الذي يقذف بالآخر في خارج مطلق»[٤٤]، وينسى «الاختلاف الوحشي» أن الآخر يسكننا، وأن هذا الآخر، المتمثل بالغرب أساساً، يشكل بالنسبة إلينا سؤالاً حاسماً يزلزل كياننا. وبقدر ما يمثل هذا السؤال فرصة لا يمكن تجنبها، يتطلب مواجهته بكل مسؤولية لا تدخل فيها ولا اتباع.

---

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٣.
(٤١) المصدر نفسه، ص ١٣.
(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٣.
(٤٣) Abdelkébir Khatibi, *Maghreb Pluriel* (Paris: Denoël, 1982), p. 120.
(٤٤) الخطيبي، النقد المزدوج، ص ١٤.

إنه عمل لامتناهٍ حول الذات يروم، باستمرار، تحويل معاناتنا وإهاناتنا المتلاحقة داخل العلاقة مع الآخر في مختلف تعبيراته. ولعل عملية التحويل، هذه مؤلمة لأنها ليست بالأمر الهيّن. فهي لا تكتفي بنقد التراث، أو الآخر، أو محاولة استنطاق الواقع، بل تقوم بهذه المهمات بالإضافة إلى محاكمة ذاتها بالأسئلة الضرورية في الفرصة الضرورية.

يتعلّق الأمر بنقد مزدوج، إذن، داخل استراتيجية متعددة الحركات والتوجهات تسعى إلى إنتاج فكر مختلف يقاوم كل دعوة إلى الرجوع إلى زمن قدسي مثالي يشكّل أساسيات حياتنا كوجود منجرح في كيانه وعلاقاته، ويتصارع مع فكر يرمي بنا في إطار مرجعي لاهوتي غير واعٍ بلاهوتيته، ولو اتخذ شكل توجه ثوري.

لا يكتفي فكر الاختلاف باقتراح استراتيجية للسؤال والتفكيك، لأنه يتحرك، أيضاً، في مواجهة الأسئلة العامة التي تزعزع الإنسان المعاصر في العالم. هو فكر لا يتقوقع في خصوصية مطلقة موهومة، بقدر ما ينزع نحو الانخراط في النقاش ـ أو الصراع ـ العالمي الدائر حول الإنسان والعلاقات البشرية وارتباطاته بالطبيعة، والميتافيزيقا، والعلم، والموت.

تكمن مشكلة العرب بالأساس في كون الأيديولوجيات ـ سواء أكانت تراثية أو سلفية أو عقلانية ـ تمنعهم من طرح الأسئلة الحقيقية التي تخترق أسوار الوهم الميتافيزيقي الذي جثم على العقل منذ زمن طويل. ولهذا يقول الخطيبي «إنني أكرر بأن التيوقراطيا، باعتبارها فكرة للسلطة، أو سلطة للفكر، هي مسألة متعلقة بالماضي، وإذا ما صمدت، فهي ككل أشكال الفكر التي ينسجها الموتى»[٤٥].

يعاني الجسد العربي شرخاً هائلاً، ولا يرقى الفكر العربي إلى مستوى الإنصات لإيقاع جسده، باعتباره جسداً ينطق بمعاناة اختلاف مكبوت منذ زمن طويل. يعمل الفكر العربي، منذ عصر النهضة إلى الآن، على نسيان هذا الاختلاف المكبوت بالرمي به في سلطة المطلق. إنه اختلاف «لامفكَّر فيه» يتألم في إلغائه الكلي من طرف دوائر فكرية وسياسية لا تكفّ عن بسط هيمنتها كيفما كان إطارها المرجعي أو التأويلي.

«وحدها مغامرة فكر متعدد (له أقطاب حضارية متعددة، واجتهادات تقنية وعلمية متعددة) يمكنها، على ما يبدو لي، أن تضمن لنا انعطافاً على الساحة الكونية، لأنه لم يعُد

(٤٥) Khatibi, *Maghreb Pluriel*, p. 13.

هناك اختيار لأحد»[٤٦]، فالاختلاف تعدد، والفكر المتعدد يعمل على الدوام على إبراز الاختلاف في جوانبه المنسية والهامشية. من هنا، فإن فكر الاختلاف هو، في عمقه، سؤال اللامفكر فيه في الكائن العربي، سؤال يسعى إلى استنطاق الطبقات اللاشعورية التي تراكمت على المكبوت العربي. هو اختلاف لا ماهية له «أو يصعب اكتناه ماهيته» (Intraitable)؛ «يتميز بكونه يستقبل كل محاولة لحفر اللامفكَّر فيه، كأننا أصبحنا عبيداً مقيدين ومتحررين داخل نسق هائل للتكرار وذلك بإدامة هذه الإرادة الخارجية»[٤٧].

يتمثّل التحرر الفعلي، إذن، بطرح سؤال اللامفكَّر فيه والإنصات، بشكل عملي وفاعل، إلى فكر الاختلاف كفكر لا يكف عن خلخلة المطمئن المنسي فينا، لأن الفكر العربي إلى الآن لم يستطع طرح سؤال استراتيجي متعلق بالتحرر الفعلي، في كل أبعاده المختلفة، من الصورة التي نسجناها حول السيطرة التي تمارس علينا من الداخل والخارج[٤٨]. يقول الخطيبي: «لقد ضيَّعنا الكثير، وليس لنا ما نضيعه، حتى اللاشيء ذاته. هذا هو الاقتصاد الحيوي لفكر الاختلاف، باعتباره ممنوحاً من طرف المعاناة التي تستولي على حريتها المرعبة»[٤٩]. يستعمل الخطيبي كلمة «نحن» ضمن السياق العام لفكر الاختلاف، بل هو عنصر من عناصره المكوّنة، فالسلطة التي يحوزها فكر الـ «نحن» سلطة لامتناهية تمتلك قوة هائلة تعمل على إبراز ما لم يعبر عن ذاته بعد، في مواجهة القهر العام. إن «فكر هذا «النحن» هو هذا التقييد التاريخي الذي ينسج الكائن ـ والذي ينسجه الكائن ـ على هامش الميتافيزيقيا، فلا نقدر أن نستحق موتنا بغير أن نقلق الميتافيزيقيا، وهذا الإقلاق هو الذي يرجرج علاقتنا بالتراث»[٥٠].

فالميتافيزيقا عند الخطيبي هي: «تمثُّل لآلهة أصبحوا بشراً لفكر الإله مجسدة في فكرة الإنسان. وفي الميتافيزيقيا، كان الإنسان دوماً إنساناً «أبيضاً» حاملاً مشعل النور ومفاهيمه «الشمسية»[٥١]. من هنا فإننا: «لا يمكن أن نستحق حياتنا وموتنا إلا بالحداد على الميتافيزيقيا. وهذا الحداد هو الذي يحفزنا على طرح سؤال التقاليد المكبوتة، بشكل مختلف».

---

(٤٦) المصدر نفسه، ص ١٤.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ١٥.

(٤٨) حول هذه الإشكالية في علاقتها بما يجري من «ثورات»، وانتفاضات في الوطن العربي، انظر: محمد نور الدين أفاية، **الديمقراطية المنقوصة: ممكنات الخروج من التسلطية وعوائقه** (بيروت: منتدى المعارف، ٢٠١٣).

(٤٩) Khatibi, Ibid., p. 17.

(٥٠) الخطيبي، **النقد المزدوج**، ص ١٤.

(٥١) Khatibi, Ibid., p. 18.

ومن هنا، فكل قراءة للتراث، كخزان للرموز والخطابات، لا تندرج في تحريك عملية النقد المزدوج لن تكون لها أية فائدة فعلية. وأما نقد الأرضية الميتافيزيقية للغرب، فهو عمل لا يتوقف علينا، لأنه لا يمكن أن ندّعي حقّاً يتجاوزنا، وأن نحلَّ مَحل المفكرين والفلاسفة الأوروبيين الذين لا ينفكون يخلقون الأزمة في الفكر الأوروبي بواسطة أسئلة استراتيجية، بل يجب أن نتحاور مع هؤلاء باعتبارهم مفكّري اختلاف. ولا يعني حوارنا معهم، إطلاقاً، تقديسهم أو تكرارهم، أو اتخاذهم كأطر مرجعية، كما فعل الماركسيون العرب مع ماركس، والوجوديون مع سارتر، بل يتعين علينا أن نطرح أسئلتنا نحن بدورنا عليهم من دون هوادة ولا مهادنة. فنيتشه، وماركس، وفرويد، وهايدغر، وبلانشو، وبارت، وفوكو، ودريدا، يمكن أن يكون حوارنا معهم مُنتجاً على أكثر من صعيد، على مستوى أسلوبهم في التفكير أو نمط سؤالهم، فضلاً عن أن «استراتيجيتهم وآليتهم الحربية»[٥٢] تساعدنا بشكل كبير على التحرر الفعلي، وذلك بتأسيس «فكر عيني للاختلاف»[٥٣].

يسعى فكر الاختلاف، إذن، باعتباره تحركاً عارماً لأن يتصارع ويتجاوز ويهاجم ويُنتج، ويُحاكم من دون أية عقدة نقص، منطلقاً في كل ذلك من استراتيجية واعية بذاتها كتعدد واختلاف، ومرتبطة أشد ارتباط بالواقع العيني بكل تناقضاته وفروقاته. ويعتبر الخطيبي أن الرجوع إلى المعطيات الواقعية العينية هو رجوع حاسم، لأن الواقع العربي، كما هو، لم يخضع للتحليل الضروري. والاهتمام بالواقع يوفر لنا إمكانيات كبيرة لتجاوز كثير من بين مكوِّناته الجوهرية، كقوى مسكوت عنها، صامتة ومكبوتة. ومن شأن هذه القوى ـ التي لم يستطع الفكر العربي مساءلتها أو قياس خطورتها وقيمتها ـ أن تتخذ لنفسها مناحي تطويرية مختلفة. فالشباب العربي يمتلك قدرة لامتناهية على التحرر من المطلقات والمحرمات التي فرضتها عليه الأجيال السابقة والحالية، كما أن المرأة اغتصبت منها كل مقوّمات إنسانيتها منذ زمن طويل. وقد حان الوقت لكي تفجر المرأة تلك القوى العارمة التي ما فتئت تكبتها وتختزنها. فضلاً عن الدور الذي يمكن أن يقوم به التعليم في تأسيس حسٍّ نقدي يعلم السؤال، ويحفز على الإبداع بدل تلقين التكرار والتقليد.

لا يتعلق الأمر، عند الخطيبي، بمشروع أيديولوجي يريد من خلاله استقطاب هذه القوى داخل استراتيجية تنظيمية محددة المعالم. فهو يتبرّم من الأيديولوجيا

---

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٢٠.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٢٠.

لأنها استحوذت على الكائن العربي إلى درجة القرف؛ فلنتأمل قليلاً كيف أن الجسد العربي، كجسد مادي، محاط برموز قهرية تعمل الأيديولوجيا، دوماً، على تسييجه بها. يدعو الخطيبي إلى فكر للاختلاف ينبذ كل علاقة للسيطرة أو الاستعباد، وينشد التعدد والحرية التي تكمن وراء كل إبداع، أو تجاوز، أو فعل حضاري.

وقد عبَرت الفكر العربي والمغرب، في نظر الخطيبي، ثلاثة اتجاهات ـ وهو ما يسميها ثلاثة تحولات ـ تتمثل بالتراثوية، والسلفية، والعقلانية. وهو يعرّفها كما يلي:

ـ «**التراثوية**: نسمّي الميتافيزيقيا التي تحوّلت إلى لاهوت تراثوية. ويشير اللاهوت هنا إلى فكر الواحد الأحد الموجود كوجود أول كعلة أولى... إلخ، وبعبارات غير فلسفية، فإن اللاهوت هو العلم المستحيل لله ولأصل العالم.

ـ **السلفية**: نسمّي الميتافيزيقيا التي تحوّلت الى مذهب سلفية، ويشير المذهب هنا إلى أخلاق سلوك سياسي، وإلى بيداغوجية اجتماعية، هي مصالحة بين العلم والدين، وبين التقنية واللاهوت.

ـ **العقلانية (السياسة الثقافوية التاريخانية، ذات النزعة الاجتماعية...)**: نسمّي الميتافيزيقيا التي تحوّلت إلى تقنية عقلانية، وتشير العقلانية هنا إلى تنظيم وفق إرادة قوة جديدة تستمد قوتها من الوضعية العلمية»[٥٤].

لا تمتلك هذه التحولات الثلاثة، أو الاتجاهات الثلاثة التي تشكّل أساسيات الفكر العربي الراهن، في ذاتها، إمكانات الارتقاء إلى طرح أسئلة العرب الحاسمة، في نظر فكر الاختلاف، لأنها سجينة وهمٍ خارق، ومع ذلك تعمل باستمرار على طمس كل محاولة لطرح التساؤلات الجذرية المتعلقة بالكائن العربي كوجود مختلف ومتعدد، مع الإصرار على إمكان ممارسة «نقد جذري» منفتح عن الفكر المتعدد، والمتجدد على الدوام.

وليس أمام الكاتب أو المفكر إلا أن يعلن عن خياره. فهو إما أن ينخرط في المؤسسات المسيطرة، وإما أن يقتحم مجال السؤال والنقد الدائم من دون استراحة أو هدنة، ويعمل على إدخال «النظرية في الموضوع الاجتماعي والسياسي»[٥٥]، وخلخلة الأرضية التي تتكئ عليها كل من التراثوية، والسلفية، والعقلانية.

---

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٢٤ ـ ٢٥.

(٥٥) الخطيبي، **النقد المزدوج**، ص ٢٠.

فالكتابة فعل تحويلي، بدوره، ولا يجوز الاستهانة به، ويمتلك الكلام سلطة خارقة خصوصاً داخل مجتمعات عربية تربي إنسانها على الاستجابة الانفعالية للخطابة. ليس معنى هذا أن فكر الاختلاف سيسلك سبيل الخطابة، لأن هذه الأخيرة عبارة عن سلطة صوتية لا تخترق أعماق الوعي المكبوت بقدر ما ترمي به في عالم من الوهم التعيس. في حين أن أخذ الكلمة بالنسبة إلى فكر الاختلاف يشكل «تحويلاً نقدياً للحياة، وللموت ولما بعد الحياة، بينما الفكر الميتافيزيقي هو نظام للقسوة عمل على استعبادنا وترويضنا وفق أخلاق حقيرة»[٥٦].

يعبّر فكر الاختلاف، إذن، عن ذاته داخل عملية الكتابة التي هي بدورها تستلهم نمطاً تساؤلياً لا يكفّ عن التحرك والبحث. وهنا تطرح علينا مسألة حقيقة علاقة الخطيبي بالفلسفة. هل انخراطه في عملية صوغ نمط تساؤلي يدخله في حقل الفلسفة ـ إذا كانت بالفعل تمتلك حقلاً ما ـ أم أن النمط التساؤلي الذي يعمل الخطيبي على كتابته يدخل ضمن مجالات فكرية أوسع؟

ثامناً: في أركيولوجيا فلسفة الاختلاف

ليس هناك من يشك في أن عبد الكبير الخطيبي يستعمل في سياق كتابته، ويوظف داخل مختلف نصوصه، مفاهيم تنتمي إلى النصّ الفلسفي مباشرة. بل أكثر من هذا يصوغ مفاهيم جديدة، مثل «الوحشي»، و«الهوية العمياء»، و«التراجع»، و«الاختلاف الذي يصعب اكتناه ماهيته» (Intraitable)... إلخ. ويمكن القول، كما يبدو من خلال نصوصه، أن «الخطيبي لم يدرس الفلسفة دراسة نسقية لكي يفكر داخل تاريخها»، ولكنه لا يكفّ عن المطالبة بضرورة محاورة فلاسفة الاختلاف الأوروبيين من هرقليطس، ونيتشه، وفرويد، وهايدغر، وبلانشو، ولاكان إلى دريدا... إلخ، وتفكيك تاريخ الفلسفة الغربية كميتافيزيقا أرسطية تقول بالوحدة، والكلية، والأصل.

وبالرغم من دعوته إلى مواجهة الميتافيزيقا في مختلف تجلياتها، فهو يقرّ بأن «فكر «النحن» الذي نتجه إليه، لم يعُد يتموضع أو يبدل موضعه في الميتافيزيقيا، بل على هامشها، وهو هامش يقظ»[٥٧].

---

(٥٦) Khatibi, *Maghreb Pluriel*, p. 28.

(٥٧) الخطيبي، النقد المزدوج، ص ١٤.

لا يخلو تقرير الخطيبي من أهمية في إطار عملية محاولة تحديد فكره الذي لا يستجيب لأية إرادة في التحديد. إننا لا نقصد بهذا التقرير أن الخطيبي يمتلك فلسفة، لأن «تفكير الخطيبي ينمو خارج الفلسفة وعلى هامشها»(٥٨). ومهما يكن من شأن نوعية العلاقة التي يمكن أن توجد بين المركز والهامش، وحقيقة التمفصل الممكن بين فلسفة الاختلاف وما يسمّى ميتافيزيقا الهوية والتطابق، يتعامل الخطيبي مع النصّ الفلسفي ـ المنتج للاختلاف ـ بمرونة كبيرة. فهو لا يستعمل مفاهيم النصّ الفلسفي إلا لكي يعمل على إزاحتها من ثنايا النصّ التي أنتجها، ويحوّلها إلى نصّ آخر مغاير تولّده صيرورة الكتابة عنده(٥٩).

فمفهوم «الذاتية» (Le Même)، مثلاً، عالجته الفلسفة منذ هرقليطس إلى دريدا، في كل مرة بشكل مختلف، لكن الخطيبي ينزعه من الحقل الخاص للفلسفة ويدخله في عملية إنتاج كتابة متعددة تجمع بين الفلسفة والتصوف، إذ يصبح المفهوم مغايراً، بشكل أساسي، باعتباره جذبة الذاتية (La Transe du Même). ونحن نعلم أن الصرامة العقلية للفلسفة لا يمكن أن تتعامل مع الجذبة إلا كهذيان يفجر كل إمكانية للاحتواء العقلي.

ومع ذلك، فإن الخطيبي لا يتنازل عن السؤال كإجراء حاسم. وماذا يمكن أن تكون الفلسفة إن لم تكن في عمقها «تساؤلاً» عن الوجود والإنسان والقيم والتاريخ... وعن الهوية والاختلاف. وفكر الخطيبي هو، أساساً، سؤال عن الهوية والاختلاف. وهو فكر يريد للسؤال أن يمتد إلى كل الحقول، ولا سيَّما أن السؤال ملغي في الثقافة العربية الإسلامية، وباعتبار أن الفلسفة العربية، في نظره، كانت «تعرف على طريقتها ما نتعلمه

---

(٥٨) عبد السلام بنعبد العالي، «الخطيبي والفلسفة،» **أقلام**، العدد ٥٣ (نيسان/ أبريل ١٩٨١).

ويسجّل عبد السلام بنعبد العالي: «فنحن لا نستطيع أن ننكر أن الروح الفلسفية تظلّ ماثلةً في كتابات صاحب النقد المزدوج، لا كعناية بتاريخ الفلسفة هذه المرّة، ولكن كسلوك على مستوى النظرية، كاستراتيجية: يتجلّى ذلك في تشكّكه السقراطي اليقظ، وحذره الشديد من أن ينجرّ إلى الخطابات الأيديولوجية والتحليلات التاريخية المبسّطة، كما يتّضح في معاملته الحذرة مع المذاهب الفلسفية، حتى أكثرها ثورية، وفي نهجه استراتيجية تعتمد أساساً اقتراح قراءات مفتوحة أكثر ميلاً إلى إثارة الأسئلة وفحص القناعات». انظر: عبد الكبير الخطيبي، **نحو فكر مغاير**، كتاب الدوحة (الدوحة: وزارة الثقافة والفنون والتراث، ٢٠١٣)، التقديم.

(٥٩) ويتأكّد اهتمام الخطيبي بالفلسفة في أكثر من مناسبة، كانت آخرها أثناء اللقاء الفكري الذي أشرف الأستاذ طيب بلغازي على تنظيمه بين الخطيبي والمفكر الأمريكي صاموئيل فيبر في الرباط، حيث ألحّ الخطيبي في هذا اللقاء على انطلاق الحوار من محاورتي أفلاطون «تيمي» و«كريتياس». وهو ما شكّل إطاراً لطرح سؤال الانتقال من الأسطورة إلى الفلسفة، ومواجهة موضوع الجماعة والمدينة الفاضلة في زمن العولمة. انظر: Abdelkébir Khatibi et Samuel Weber, *Le Chemin vers l'autre: Entretiens*, animés par Taieb Belghazi (Rabat: Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, 2012).

الآن من الغرب. لقد نسينا ألفباء مسألة الموجود والوجود، والهوية والاختلاف، ونتابع الترثرة بلا حياء حول استعادة الهوية وحول الولادة العربية الثانية؛ ولادة ثانية لأي شيء؟ الولادة من جديد في الفكر هي المصير المأثور للأشباح، وللموتى الذين كانوا يكلموننا. نحن تراثيون بنسيان التراث، ومذهبيون بنسيان فكر الكائن، وتقنيون بالعبودية، فمن دجَّننا هكذا لكي يصبح مثل هذا النسيان شأناً يتكرر جيلاً بعد جيل؟»(٦٠).

ويعتبر الخطيبي الفلسفة العربية، منذ بداياتها، خصوصاً مع الكندي، أنها تضم الميتافيزيقا كفكر للوجود والماهية، للواحد والمتعدّد. وحلّت هذه الفلسفة محل علم الكلام الذي كان لاهوتياً تأملياً، ولكنها تجاوزته إلى مستوى طرح سؤال الكائن، وإن كانت تستلهم سؤالها من الفلسفة الإغريقية. غير أن «انسحاب هذه الفلسفة (ابتداء من القرن الثالث عشر) يبقى لامفكَّراً فيه، فكيف يمكن تدقيق هذا السؤال، هنا والآن؟»(٦١).

من هنا ضرورة التفكير في هذا الانسحاب كلحظة مسكوت عنها في مسار تطور التاريخ والفكر العربيين. كيف يعقل أن تنطفئ أنوار حضارة متألقة حتى المجد من دون التفكير الجدّي في أسباب سقوطها وانسحابها؟

يستدعي الحديث عن مسألة الانحطاط، في علاقتها بقضية النهضة العربية والإسلامية، تأكيد وجود مفكّرين شاهدين، تعامل كل واحد بطريقته الخاصة في النظر إلى الواقع التاريخي الذي كان وراء توقف النهوض العربي. لقد حاول ابن خلدون أن يفسر ظاهرة وأسباب الانحطاط. أما الغزالي من جهته فـ «بالرغم من حالاته التصوفية القلقة، فقد حارب الفلسفة بأسلحة التصوف، والتصوف بأسلحة اللاهوت»(٦٢).

ليس الغزالي، في نظر الخطيبي، لحظة فكرية في تاريخ الإسلام يمكن التساهل معها، لأنه: «قاد المجال المعرفي العربي الكلاسيكي إلى حدوده اللاهوتية، بمعنى أنه قطع الطريق على كل عقلانية مستقلة»(٦٣). وهكذا يتعين على فكر الاختلاف استنطاق البياضات التي توجد داخل النصّ الإسلامي الكلاسيكي، والتي لا تستطيع الاتجاهات الفكرية السائدة مساءلتها. ففكر الاختلاف فكر اقتحامي لا يخجل من طرح الأسئلة التي لم يطرحها الفكر العربي بعد. إنه فكر الكائن العربي في بحثه الدائم عن حقيقته التائهة،

---

(٦٠) الخطيبي، النقد المزدوج، ص ١٨.
(٦١) Khatibi, *Maghreb Pluriel*, p. 26.
(٦٢) المصدر نفسه، ص ٢٧.
(٦٣) المصدر نفسه، ص ٢٧.

وسؤال ونحدٍّ للفكر لأنه يشترط توسيع مجال الحرية الفكرية، وإدخال اعتبارات أولية في كل حوار مع التراث، أو الغرب، أو الواقع.

يتعلق الأمر، إذن، بتأزيم النصوص والواقع والتاريخ، ووضع ذواتنا في أزمة اللامفكَّر فيه. من هنا، فإن «الاختلاف ليس ممنوحاً لأول متمرد»[٦٤]، بل هو اختلاف في جوهره الذي لا جوهر له «صعب المعالجة، وتخلّ عن الميتافيزيقيا بنقد مزدوج، بكفاح مزدوج، بموت مزدوج»[٦٥].

وبالرغم من تأكيدنا أن فكر الخطيبي يتضمّن أسئلة عن الهوية والاختلاف، فإنه يقاوم كل فكر يقوم على الثنائيات، حيث يسعى إلى الحلول وسطها بإدخال السؤال كعنصر يخلق التوتر. ويمكن أن نقول، بحذر كبير، إن فكر الاختلاف، كما يقول به الخطيبي، فكر واقعي يدعو إلى اتخاذ الواقع منطلقاً أساسياً للتفكير، على اعتبار أن هذا الواقع تكثيف لوجود ينطق باختلافات لا حصر لها: «يجب أن ننطلق رأساً من الموجود، من القائم هنا كمسألة»[٦٦]؛ أي أن ننظر إلى الواقع، كيفما كانت الفروق المكوّنة له، ونخضعه لآليات التحليل النقدية بالاستناد إلى المناهج العلمية والحقول المعرفية التي يمكن أن تسعفنا في صوغ أسئلتنا الوجودية الضرورية.

من هنا يقرر الخطيبي أن «ما يهمني، هو إلهنا ذاته، إلهنا الأرضي، المادية العظيمة»[٦٧]. يريد الخطيبي لفكره أن يكون منغرساً في الأرضية الواقعية العامة التي تنتجه، وتتأتى المعرفة التي يكتبها، بالتالي، من خلال ما يراه كواقع عيني ملموس. وما ينطق به الجسد كحقيقة مادية. ويلحّ النقد المزدوج، في نظر الخطيبي، على «أننا لا نؤمن إلا بوحي المرئي»[٦٨].

إنه نقد مزدوج يعتبر أن الواقع، والوجود، والمرئي، منطلقات حاسمة لفكر الاختلاف من دون السقوط في نزعة وضعية كيفما كانت ادعاءاتها. وهو لا يدّعي الحقيقة بقدر ما يتواضع في عملية البحث عنها. يقول: «وأنا لا أعرف الحقيقة، كل ما أعرفه هو السعي وراءها»[٦٩]. يتعلّق الأمر بنداء لطرح السؤال وجعل النقد «حقيقة دائمة»

---

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٣٨.
(٦٥) المصدر نفسه، ص ٣٨.
(٦٦) الخطيبي، المصدر نفسه، ص ٢٠.
(٦٧) Khatibi, «Entretien».
(٦٨) Khatibi, *Maghreb Pluriel*, p. 12.
(٦٩) الخطيبي **النقد المزدوج**، ص ٧٥.

من أجل التحرر الفعلي الوجودي من اللاهوت والميتافيزيقيا، وذلك ببلورة «فكر عيني للاختلاف»[٧٠].

نستنتج مما تقدم أن فكر الخطيبي يصعب تصنيفه داخل الفلسفة، ولكنه في الآن نفسه لا يسهل علينا استبعاده عنها، أو القول ـ فقط ـ بأنه يتحرك على هامشها، وخصوصاً أنه فكر يقول بالسؤال **أولاً**، ويعمل بإصرار على صوغ إشكالياته **ثانياً**، ويستعمل وينتج مفاهيم لا يسعنا إلا أن نقول إنها فلسفية **ثالثاً**. فماذا يحتاج إليه هذا الفكر، بعد هذه الاعتبارات كافة، لكي ينتزع شرط الانتماء إلى المجال العام الذي يتحرك فيه السؤال الفلسفي العربي؟

إن ما ينقص هذا الفكر، بلا شك، هو الدعوة إلى النسقية. ولربما هذا النفور من كل نسقية هو الذي يبعده عن حقل الفلسفة باعتباره حقلاً خصوصياً للفكر، إذ لا يستقيم النسق إلا إذا توافر شرطان أساسيان: أن يُنتج صاحبه مفاهيم وأفكاراً متماسكة مع ذاتها تندرج ضمن تصوّر واحد وكلي من جهة؛ وأن يعمل على توصيل هذه المفاهيم والأفكار إلى الآخرين بشتى الطرق، وعلى رأسها التربية، من جهة أخرى. والحال أن فكر الخطيبي ينبذ كل فكر يدعو إلى الكلية، ويتبرّم نصّه من كل بيداغوجيا للتواصل، ويتبرأ من كل إرادة للتلقين أو الاحتواء.

تتعالى الفلسفة، في نظر الخطيبي، على كل السلطات، لأن السلطة «لا تستطيع أن تبتّ إلا في أمر تعليم الفلسفة»[٧١]. ومع ذلك، يلحّ على أهمية تدريس الفلسفة في بلادنا «ما دام التفكير السلفي يزيدنا قوة للتمكّن من الحوار مع الإبداع الفلسفي في الفكر العربي التقليدي»[٧٢].

هاجس السؤال، إشكالية تتكوّن في صيرورة الكتابة، واستعمال المفاهيم وإنتاجها، ولكن بالابتعاد عن فكرة النسقية، وهي مقاييس عامة تُمكننا من مقاربة نصّ الخطيبي على مستوى القراءة، باعتباره فكراً يمارس التفكيك في الكتابة وعليها، ويقول بالاختلاف والتعدّد، وإقصاء كل هوية تسجن ذاتها في مطلق متعال. كما يدعو، إضافة إلى ذلك، إلى الاهتمام الجدّي بمسألة الهامش كمساءلة في كل فكر للاختلاف.

---

(٧٠) Khatibi, Ibid., p. 20.

(٧١) انظر تقديم عبد الكبير الخطيبي، في: عبد السلام بنعبد العالي، **الميتافيزيقا، العلم والأيديولوجيا** (بيروت: دار الطليعة؛ الرباط: الشركة المغربية للناشرين المتحدين، ١٩٨١)، ص ٣.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٣.

هل يجوز الحديث عن الهامش من دون تحديد علاقته بالمركز؟ وهل الهامش والمركز مفهومان يمكن تعيينهما؟ أم أن الهامش إطار يمكن أن يضم قوى وثقافات لا حصر لها ولا حدود؟

لا يتعيّن على كل خطاب عن الهامش أن يكون تعبيراً عن احتجاج على سلطة ما، بالضرورة، أو نقضاً لها باعتبارها سلطة مُسيطرة تتغذّى وتنمو على حساب قوى أو فئات التجأت إلى الصمت، وإنما تكون الكتابة عن الهامش إثارة الانتباه إلى القيمة الاستراتيجية التي تمتلكها هذه القوى المهمّشة حين يكون الاهتمام مشدوداً بكامله إلى النسق المركزي السائد.

حاول الخطيبي قراءة كثير من النصوص التي تنفلت من مركزية الثقافة العربية الإسلامية والثقافات المهمّشة على المستوى العالمي، أيضاً، وأتت نصوصه تكثيفاً لهوامش متعددة تتحدّد بعض ملامحها في صيرورة كتابته. لقد جعل من الثقافة الشعبية موضوع كتابه العميق **الاسم العربي الجريح**، كما أنه أكّد أن فكر الاختلاف يتموضع في هامش الميتافيزيقا، ومُطالب بطرح الأسئلة التي لم تطرح بعد، عن تلك القوى الدفينة الثاوية في اللاشعور التي يتحرك بها جسم الشعب من دون أن نستطيع صوغ دلالاتها القوية في الإبداع الثقافي العام.

إن الهامش عند الخطيبي هو المكبوت. ومعلوم أن فعل الكبت ينتج من جراء تدخل سلطة تجذّرت في جسد الإنسان إلى درجة أن تؤدي فيه دور الرقيب الرادع لكل محاولة مشروعة لتحقيق الرغبة. والهامش حصار عام للمكبوت الذي تراكم عبر الزمن ليشكّل فسيفساء اجتماعية وثقافية لا يخلو كل مجتمع منها.

يمثل الهامش، في جوهره، الرفض الذي يُعبّر عن ذاته أمام كل إرادة كليانية تروم التوحيد والهيمنة. ويمكن لفكر الهامش الذي يتحرك داخل سياق فكر الاختلاف، أن يُعبّر عن الرفض ويصوغه، ويعمل على إعلان الرغبة الجامحة في تنشيط أو تفجير القوى المكبوتة.

يتعلق الأمر، إذن، بالقيام بـ «أركيولوجية للصمت»، على حدّ تعبير ميشال فوكو، على اعتبار أن الصمت ليس هو الامتناع عن الكلام، بل هو لغة مختلفة يتعيّن علينا معرفة كيفية استنطاقها ومحاورتها. ولا يتجلى الهامش في تلك القوى الاجتماعية المُرغمة على التحرك على قارعة الطريق، بل هو، أيضاً، تعبير عن مسائل ثقافية وحضارية بالغة

التعقيد والغنى. فالبادية والفلاح والعامل، والطبقات المتوسطة والفقيرة، والمرأة، قوى هامشية تحمل من الإمكانيات المكبوتة والمنسية ما يجعل أمر قياس قُوتها وقيمتها أمراً مستحيلاً.

يبدو المركز، إذن، أمراً وهمياً، ومن ثـمّ يتعين مساءلة علاقة المركز بالهامش، لأن الهامش ليس هو الطرف البعيد عن صناعة الحدث أو اتخاذ القرار، أي الأكثر بُعداً من المركز من دون أن يفقد عرى ارتباطه بالنسيج العام للسلطة العامة، وإنما الهامش عنصر لامتحدد كإطار مُوحّد، لأنه ينطق بالاختلاف والتعدد والصراع، وهو الذي يُمكّن من إبداع زمنية مغايرة حين يصبح ردّ فعله مُجدياً من خلال ممارسة التناقض التام مع المركز المتسلط الذي كثيراً ما يكون هامشياً بالنسبة إلى قوى أخرى. ويتبع ذلك نشوء وضع بشري جديد يعمل على توليد الهامش وتفجير المكبوت بواسطة مساءلة التاريخ المهيمن؛ وهكذا يصبح السؤال، في عمقه، تفجيراً لتناقض وتعبيراً عن صراع.

يبدو أن الخطيبي، حين يعلن انتماءه إلى الهامش ـ وهو نادراً ما يعلن انتماءه ـ وكأنه يقوم بذلك بشيء من الخِفّة. نسجّل هذه الملاحظة بحذر كبير، إذ يؤكد في كثير من الأحيان أنه إذا كانت الطبقات الفقيرة مع الهامش «فأنا مع الهامش»، وإذا كانت المرأة في الهامش «فأنا مع الهامش».

إن تعبير «أنا مع الهامش» ملغز في حقيقة الأمر، فإما أن نأخذه بالمعنى البسيط الواضح الجلي الذي نفهم من خلاله أن الخطيبي يسجل انتماءه إلى الهامش ما دام هامشاً. وإما أنه يتطلب منّا تفكيك التعبير برمته لكي يتبيّن لنا أن الأمر يتعلق بتأكيد هوية داخل مجال للتحرك عام، وهو الهامش، وبتسجيل حضور ذات داخل عالم متنوّع يمكن أن تتفاعل مع مكوناته وتناقضاته.

هل «أنا مع الهامش»، عند الخطيبي، إعلان عن انتماء على مستوى الكتابة فقط، أم أنه انخراط وجودي، متعدد التمفصلات والتعبيرات؟ هل حرف «مع» في التعبير يؤكد تلاحماً وانخراطاً كلياً، أم اتصالاً من النوع الصوفي، أم مواكبة لحركة الهامش مع الاختلاف معها؟

إضافة إلى ذلك، لا ننسى أن الفئات المهيمنة، سواء التي تقول بالسلفية أو التراثوية أو العقلانية، هي فئات تبقى على المستوى الاستراتيجي فئات مهمّشة؛ من هنا فهي، بلا شك، تحتل هامشاً معيناً داخل الهوامش الأخرى. هل القول «إنني مع الهامش»

لا يرمي بنا إلى اعتناق أي هامش، ولو كان تناقضاً أساسياً بالنسبة إلينا على عدّة مستويات؟

لا يعتبر الخطيبي «المُحايد» شخصاً حيادياً، أي غير منخرط في معمعة صراع معيّن، بل إن «المحايد مفهوم يشكّل بالنسبة إليه: «انتصاراً لشخصية متضخمة تذيب كل شيء، تصل إلى جسم الإنسان، بل تمحو حتى إحساساته الصميمية. نعم، هذا المفهوم نعني به الذوبان بصفته وجوداً لطبقة شاملة عديمة الشكل مُسخّرة لمشاكل الاستهلاك والمحافظة على البقاء. هو دمار بطيء للإنسان لا نهاية له، ربما هذا ما ينتظرنا...»[٧٣]؛ بمعنى آخر، إذا كان «المحايد» والطبقة المهيمنة، بكل قيمها، تعمل على خنق إرادة الحياة الحقيقية في الإنسان، فإن صيغة «أنا مع الهامش» تبقى صيغة تستدعي كثيراً من الفحص والتقويم.

يشكّل الهامش رصيداً هائلاً للمكبوت يجب تفجيره بواسطة مساءلته، واتخاذه سنداً للفكر المختلف، على أن يصبَّ هذا التفجير في مسالك الحرية المبدعة، وأن يخدم نشوء كينونة مختلفة ومتجدّدة على الدوام. فالشعب، عند الخطيبي، لا يهمه كعالم مقدس أو محتقر، بل يهمه في معنى حريته داخل المكبوت نفسه وداخل القمع والقهر والبؤس، لأن «البؤس احتقار للجميع»، يهمه كلامه الحقيقي، حياته المتناقضة والمتمزّقة بين الاستغلال والخوف، بين العالم الحاضر والغيبيات. «الشعب، إذن، تناقض وتعدد، الشعب سؤال حول الفوارق التي يعيش فيها المرء، وهي تمزّقه وتحييه في الحياة وتميته في الموت»[٧٤]. فليس فكر الاختلاف مُحرّماً، أو إثماً، بل هو نداء للتجاوز والإبداع والحوار المتحرّر، لأن مجتمعاً لا نعترف فيه باختلافاتنا، ولا نمارس فيه النقد كمهمة فكرية جذرية، هو مجتمع يحاصره الموت من كل جانب، ويغتال الخيال والفعل الإبداعي المتحرر.

«إن كلّ ما أبحث عنه هو تحديد العلاقة بين الكتابة والحياة و... الموت»[٧٥]. هذا ما يقوله الخطيبي. ونحن نسأله بدورنا: هل العلاقة بين الكتابة والحياة والموت علاقة يمكن تحديدها؟ هل فعل التحديد فعل يجوز القيام به في حقل المتخيل والكتابة النقدية بسهولة؟

---

(٧٣) الخطيبي، **النقد المزدوج**، ص ٣٠.
(٧٤) عبدالكبير الخطيبي، «مقدمة لمفهوم الثقافة الشعبية،» **آفاق**، العدد ٩ (كانون الثاني/ يناير ١٩٨٢).
(٧٥) المصدر نفسه.

لا يخضع النصّ، عند الخطيبي، لخَطّية معينة، لأنه في عمقه نصوص متعددة تنطق بأصوات مختلفة في الآن نفسه. وفي صيرورة كتابته يقوم بصوغ تقليد للتداخل النصّي؛ تقليد لا يستجيب لإرادة التكرار بقدر ما يعمل على مجاوزة فكر التقليد ذاته. من هنا تغدو الكتابة ترجمة لإيقاع الجسد بكل ترنُّحاته وتوتراته، وتسجيل للمكبوت وتفجير له في لغة لا تكفّ عن إعلان العشق والمتعة والفرح والموت.

إن الكتابة، عند الخطيبي، ممارسة للمتعة، ولكنها ممارسة استراتيجية تُكسر الإطار الضيّق للذات الكاتبة، وتقوم بمساءلة المكبوت والمسكوت عنه، في كل مكان، لإبراز التعدد الذي لا يتوقف عن إنتاج الوجود العربي في مختلف تناقضاته وصراعاته. فما هي العلاقة، إذن، بين الكتابة والمتعة والموت؟

ليست الكتابة نمط حياة، فقط، لأنها تسجل موتها في الآن نفسه. والكاتب لا أهمية له إذا لم يعمل على صوغ نمط للسؤال. فالحياة، إذن، سؤال دائم عن حقيقتها، وعن الموت. وهي ترجمة للرغبة الشبقية باعتبارها وسيلة للتقرّب من الموت. ويمكن القول إن لحظة التفجر الجنسي تُشكّل انفتاحاً لا يمكن تحديده عن المناطق الأكثر غوراً في الكائن. لذلك، فإن تمزّق الكائن الذي يخلقه العشق تمزّق رائع في مستواه الذي لا يمكن توصيله، إذ تحضّر الموت، بشكل قوي، أثناء الممارسة العشقية، كما أن العشق، بدوره، يوجد في كل شيء يتلاشى ببطء، أو بعنف، نحو الانطفاء والموت.

تسعى الكتابة، كسؤال يَجرُّ جرحه من دون توقف، إلى التواصل مع القارئ من خلال مجموعة من الإيحاءات حين تعجز اللغة عن إعلان الوضوح، مستهدفة تبليغ تجربة الموت، لأن هذه الأخيرة لا تنتمي إلى المجال العام الذي يمكن توصيله أو معرفته، بقدر ما هي تجربة خارقة تستعصي على الكتابة والتعبير. تراهن الكتابة، عند الخطيبي، على كتابة الموت من خلال المتعة والعشق والوجد الصوفي.

وبالرغم من عدم إمكان معرفة الموت، فإننا يمكن أن نستشفّ، في نصوص الخطيبي الإبداعية، إمكان وجود كتابة حقيقية، سواء كانت متخيلة، أو فكرية غير إبداعية، وحالات خاصة توجد في حدود الحياة والموت. وهي حالات يمكن أن تسعف الذات الكاتبة، أو جسد الذات الكاتبة، من الموت بالاستمرار في الحياة، ولا يكون هذا المستوى إلا في الوجد والمتعة. وهاتان الحالتان هما نتاج التجربة الصوفية. نعثر على عنف داخلي لا تقاس حرارته إلا بلغة لا تدّعي التوصيل المباشر، بقدر ما تؤكد

الإيحاءات والصور والمجازات... والأسطورة أحياناً؛ وحين يتفجّر هذا التوتر الكائن في كليته خارج ذاته، كانتزاع من الذات وانفصال، يذوب بشكل مطلق في عدمه ونهايته.

تتأسس الكتابة، كترجمة للعشق وللفعل الشبقي، بناءً على علاقة مزدوجة بالموت. والموت المزدوج باعتباره موتاً للذات وموتاً للآخر، في الآن نفسه، هو الذي يُوحّد ويشمل اللحظتين في نشوة خارقة. ولا يجوز أن نحاكم هذه الكتابة انطلاقاً من مقاييس عقلانية، لأن هذه الكتابة تتحرك في مستوى آخر؛ فهي تجسيد لوعي جسدي، تتميّز بعفوية لا حدود لها.

يدفع فعل الكتابة عند الخطيبي بالمرء إلى استيعاب حدود وجوده كوجود مختلف، ويرتّب الموت فيه أشياء الحياة، ولكن من دون أن يكون نهاية حياة، لأنه ليس الوجه المعاكس للحياة، ما دام الموت يسكن الحياة بالرغم منه.

يتقدم النصّ بوصفه تجلّياً لكتابة متعدّدة تصوغها لغات متعدّدة، وترسمها أيادٍ متعددة أيضاً. وتشكّل الكتابة، باعتبارها تعدداً، تكثيفاً غير مألوف لإرادة لامتناهية في الحياة؛ ترفض إرادات القوة المُهيمنة والمحاصِرة لكل إبداع وتحرك مختلف، إذ لا تقوم هذه الإرادات، مهما كانت الادعاءات، سوى باغتيال الحياة في الإنسان العربي المعاصر. وتمثّل كتابة الخطيبي، في صرختها العميقة، رفضاً لهذه الإرادات اللاإنسانية، وتشديداً على الحياة بكل حرارتها، وفرحتها، وألمها، وموتها.

يمثل الموت، في نصّ الخطيبي، فضحاً للموت الميتافيزيقي المألوف، لأنه لا يعتبر، في واقع الأمر، ضياع شخص أو إنسان، بقدر ما يكون قد ضيّع حقيقته. فالموت، كما يقول جورج باتاي: «تشويش على نظام الأشياء»[٧٦].

وما يمكن ملاحظته، هكذا على نحوٍ عابر، أننا إذا استنطقنا، فقط، عناوين كتب الخطيبي، سنجد أن جلّها يفيد جرحاً ما، ففي رواية **الذاكرة الموشومة** نجد الوشم باعتباره تدخلاً كتابياً عنيفاً في الجسد لا يمكن أن يرتسم في جغرافيته إلا بعد انبجاس الدم. ويطرح **الاسم العربي الجريح** إشكالية الثقافة الشعبية، وككتابة للجسد المكبوت المنجرح في كيانه. ويأتي **كتاب الدم** عنيف في كتابته ومتعته، وفي طريقة تقديمه لسؤال الموت، وكأن الأمر يتعلّق بنزيف لا ينقطع. فليست الكتابة هنا ترجمة للمعاناة، بل هي المعاناة ذاتها التي تصبح نزيفاً دائماً ما دام الجسد العربي ينزف.

(٧٦) Georges Bataille, *Théorie de la Religion* (Paris: Gallimard, 1973), p. 70.

لا نريد أن ندخل في تحليل مُركّز لمسألة النزيف، ذلك أن ملاحظة من هذا النوع تؤكد ما يقول به الخطيبي بصدد الكتابة باعتبارها ترجمة للرغبة والجسد. وما دام هذا الجسد مشروخاً، متقطعاً، تترجم الكتابة، بدورها، هذا الانفصال الكبير الذي يعتمل داخل الجسد. من هنا تغدو تسجيلاً فُصامياً خاصاً. إذ إنها لا تكتب بيد واحدة، بل بأكثر، ولا تفكر بلغة واحدة، بل بأكثر. لهذا يتعين استنطاق هذا الانفصال في كتابة الخطيبي، ومساءلة اللامفكر فيه الذي يثوي داخل هذا الانفصال ليس كواقع، فقط، بل كفكر يبحث عن صياغاته في النصّ، وفي الجسد، وفي الإبداع الفني، وفي طريقة طرح السؤال: «عاشق لفكر جذري، استغرقت في اللامفكَّر فيه»[٧٧].

ويبدو لنا أنه لا بد من ممارسة التحليل النفسي على نصوص الخطيبي، خصوصاً الإبداعية منها، وعلى وجه التخصيص حين يتكلم على الانفصال أو يتحدث عن فكر الفراغ، ولا سيَّما أن فكرة الفراغ قابلة لأكثر من تأويل داخل نظرية التحليل النفسي.

«للتخيّلات، أعطيتُ جزئي المُحترَق، للفكر عصياناتي المتعددة، وللأوهام بَهْجتي المُستعصية. لقد قطنتُ، وهذا صحيح، بلداً بعد بلد، أما اليوم فإنني ذاهب وباقٍ: إنني إذن منفصل. متعة السمو، والارتفاع من دون عمق. الشرق ـ آه نعم! ـ هو وطني، في حين أنني أُغير اتجاهي نحو قارات أخرى. السفر؟ إن السفر دائماً أمامي: إنني مغمور»[٧٨].

هي الكتابة المتعددة، إذن. هو السفر اللامتوقف من محطة إلى أخرى، ومن نص إلى آخر؛ من المتخيل إلى الفكر إلى الوهم. السفر الذي يجد في الكتابة كل أنواع اللقاءات، ما دام السفر دائما لقاءً، سواء مع المعلوم أو المجهول. والكتابة، عند الخطيبي، مجموعة لقاءات تخلقها مفاجأة اللحظة وتفجّرات الجسد؛ لا تستقر على حال لأنها في صيرورة دائمة ومختلفة دوماً.

إن التفكيك استراتيجية تتجاوز منطق المعركة، لأنه مترحّل باستمرار. دليله الأساسي نقد مزدوج يزعزع أرضية الميتافيزيقا في المركزية الغربية، ويخلخل الأساس الذي يتكئ عليه الفكر العربي الإسلامي. من هنا يمثّل التفكيك، عند الخطيبي، اختياراً حاسماً، ونضالاً، وخصومة لامتوقفة؛ هو الذي يدخل منطق الأزمة في الأشياء المطمئنة.

---

(٧٧) Abdelkébir Khatibi, *Amour Bilingue* (Paris: Fata Morgana, 1983), p. 94.

(٧٨) المصدر نفسه، ص ١٢٨ ـ ١٢٩.

وهكذا تكون كتابة الخطيبي، في عمقها، مبدعة باعتبار فعل الإبداع، في حقيقته، عملية إنتاج الشك والسؤال، والقلق، ومولداً للتأويل.

تاسعاً: التناصّ وصور الأجنبي

نسعى، في هذا المستوى من فهم فكر عبد الكبير الخطيبي، إلى الاقتراب من قضية فكرية ذات جاذبية خاصة، يلتقي فيها الإبداعي بالجهد التنظيري، ويتفاعل فيها المتخيّل بمسائل الذاتية والاختلاف. وتبرز هذه القضية، بقوة، من خلال تناول موضوعات السفر والغرابة والهوية والمغايرة في الكتابة. وسنعمل على طرحها متخذين من كتاب **صور الأجنبي في الأدب الفرنسي** لعبد الكبير الخطيبي[٧٩]، ذريعة في سبيل ذلك.

إن نصوص الخطيبي موزّعة، حسب اعترافه، بين التخيل والفكر والوهم. وهو يحدّد ذاته كمسافر يتجول بين مقتضيات هذه المجالات على المستوى الرمزي، وينتقل بين الفضاءات؛ فهو موزّع بين البقاء والذهاب، بين الاستقرار والتيه، ويعاند كل انتماء أحادي، سواء على صعيد الأجناس التعبيرية، أو على الصعيد الثقافي والسياسي.

ومنذ **الذاكرة الموشومة** والخطيبي يفكر في مسائل تحليل آليات المجتمع، أو في قضايا النظرية الاجتماعية والسياسية، أو حتى في بعض أسئلة الوجود المغربي والعربي؛ وهو ينتقل، وبشكل موازٍ أو متداخل أحياناً، بين مجالات الإبداع والكتابة والتخيّل. إن هذا المفكر مترحل بين الأجناس، ونافر من كل نزعة نسقية، لذلك تجده «يكتب في الفكر بأساليب الفنان، ويبدع في الأدب بأشكال المفكر». فرواية **كتاب الدم** ليست رواية وحسب، بل مناسبة لصوغ مجموعة من القضايا الفكرية في شكل سرد روائي.

يتعلق الأمر عند الخطيبي بهجرة لامتوقفة للنصوص، حيث تتداخل الأجناس وتتكسر حدود الحقول المعرفية والإبداعية لإنتاج نصّ متعدد ومتوتر الرموز. من هنا يأتي اهتمام الخطيبي، إبداعاً وتنظيراً، بقضايا التخيُّل والمتخيَّل.

ففي كتابه **صور الأجنبي في الأدب الفرنسي** يُحاور بعض النصوص الإبداعية الفرنسية، ويلاحق مدى تمثلها للآخر والأجنبي والغريب. وحواره هذا ليس جديداً لأن كتابة الخطيبي، منذ بداياتها، جاءت مسكونة بقضايا الآخر، ولا سيَّما أنه يكتب بالفرنسية. لذلك، فالمسألة بالنسبة إليه ذات خلفية حضارية، ووعيه هو وعي مغربي عربي مسكون

---

(٧٩) Abdelkébir Khatibi, *Figures de l'étranger dans la littérature Française* (Paris: Denoël, 1987).

بالتعدد، ومُختَرق بكثير من أشكال الاختلاف. ليس الغرب، كتعبير حضاري متنوع، وكإرادة للقوة والسيطرة، حالّ في وعي أو لاوعي هذا المفكر فحسب، إلى درجة أدى به الأمر إلى القول إنه «يفكر من خلال عنصر مقموع في الوعي العربي ألا وهو الفكر الغربي ابتداء من الفلسفة اليونانية إلى الآن». تشهد كل كتاباته النظرية على هذا الكلام، من **الاسم العربي الجريح**، و**النقد المزدوج**، و**الحمى البيضاء**، و**الصهيونية والوعي الشقي**، و**المغرب المتعدد** إلى **صور الأجنبي**، وغيرها من النصوص التي حرّرها قبل وفاته. لم يتوقف هذا الباحث ـ المفكّر من خلق فرص الحوار ـ أو السجال ـ الفكري مع بعض مفكّري ومبدعي الغرب. حتى إنه في فترة كتابة **المغرب المتعدد** بدأ الخطيبي يتكلم، على غرار الفيلسوف الفرنسي المعاصر جاك دريدا، على «استراتيجية للتفكيك» تسعى إلى خلخلة طمأنينة التراث، والغرب، والواقع؛ استراتيجية ذات اتجاهين رئيسيين في مسارها النقدي: استنطاق أساسيات الذات، ومساءلة ميتافيزيقا الآخر.

ويبدو أن الخطيبي لم يخرج من هذه الإشكالية حين انخرط في محاورة مُتخيل الفرنسي وحضور الأجنبي فيه. حتى ولو بدا أن في هذا الاختيار أنه ابتعد عن مواجهة القضايا الكبرى التي تواجه الفكر العربي المعاصر، فالاهتمام بموضوع تمثّل الأجنبي في الإبداع الفرنسي، حسب ما يظهر لنا، هو شكل مغاير من أشكال تناول قضايا الهوية والغرب، والتحرر والهيمنة. لذلك، فإن طرح موضوع ما أسماه الخطيبي في نهاية كتابه «قومية وكونية الأدب» لا يخرج عن المسائل الفكرية التي يتناولها في جلّ كتاباته الأخرى.

يعمل الخطيبي في كتاب **صور الأجنبي** على إعادة قراءة بعض النصوص التي تنتمي إلى الأدب الفرنسي بهدف الكشف عن قدرة هذه النصوص على اختراق الاختلافات التي تقاوم داخلها، سواء كانت اختلافات في اللغة، أو في الحضارة، أو في الميثولوجيا، كما تسعى قراءة هذه النصوص ومحاورتها لتشغيل «مفهوم» الأدب الفرنسي، والوقوف عند ملامح الأجنبي والغريب فيه، وذلك في سياق تجربة الكتابة والسفر، أو بالأحرى في هجرة الروايات واللغات[٨٠].

---

(٨٠) لقد سبق للباحث عبد الجليل لحجمري أن قام بعملية حفر «أركيولوجية» لصور المغرب في المتخيل الفرنسي في كتاب لا يزال يشكّل مرجعاً لا مناص منه في مجال «الصورولوجيا»، ولكنّه التزم، في كل ثنايا كتابه، بحسّ نقدي يقظ، على الرغم من قوة النصوص الأدبية والرحلية التي تناولها بالتحليل والنقد، سواء منها ذات البعد الإثنوغرافي، أو الإغرابي، أو الحاملة لنظرة استعمارية انتقاصية، أو حرّكها نزوع صوفي لاكتشاف شرق وهمي...، انظر: Abdeljlil Lahjomri, *Le Maroc des heures françaises* (Rabat: Marsam, 1999).

إن سؤال هجرة النصوص والسفر في الكتابة هو سؤال قديم حضر في الأدب الغربي منذ وقت طويل، ولا سيَّما منذ الرواية «الهوميرية» التي تعتبر أول نمط سردي غربي. وتطرح هجرة النصوص في علاقتها بتجربة السفر، في نظر الخطيبي، «سؤالاً جذرياً» يتعلق باللجوء إلى البرانية (Extranéité)، وإلى العالم باعتباره رواية من الخارج، من الأجنبي، ومن «المتوحش». تقدم الرواية الهوميرية نفسها كرواية للترحال والسفر، أو نمط سردي تتخذ من السفر مجازاً لها.

ويعتبر الخطيبي أن كتاب **صور الأجنبي** سفر في سفر. فمنذ خطواته الأولى، يتقصّد هذا الترحل من الدرجة الثانية الوقوف على تساؤل حول تَمثُّل الغريب في المتخيل الأدبي الفرنسي، وبالخصوص على ما يسمّى الإغرابية (Exotisme). وليست الإغرابية، هنا، عبارة عن نزعة فولكلورية سطحية، بل إنها سرُّ كل أدب[٨١].

يتمثّل الطموح المركزي للخطيبي بالكشف عن الأشكال المُتخيلة التي وظفها الأدب الفرنسي لرسم ملامح ما هو مختلف وأجنبي. ولتنفيذ هذا الطموح، يعترف الخطيبي بأنه اضطر إلى تغيير مساره البدئي للإحاطة، عن قرب، بمفهوم الإغرابية في تعبيره المزدوج: «الداخلي والخارجي، لأن إغرابية الداخل ملتصقة بكل أدب. لهذا كنت مطالباً بمواكبة هذا الأدب حسب سفره في المكان والزمان، وبإعادة تركيب أثر ذاكرة نصّيّة»[٨٢]. ويسمّي هذه الذاكرة النصّية التي أراد الخطيبي اقتفاء أثرها: «فرنسا».

ما هي الحمولة الدلالية التي يعطيها لـ «فرنسا»؟ وأين يتحدّد الخطيبي منها؟

للإجابة عن هذين السؤالين، يُسجل الخطيبي، وبعد تعلُّم طويل للقراءة، وتسكع غير متوقف في الذاكرة الأدبية الفرنسية، أن فرنسا أرض مجهولة في أركيولوجيتها الأكثر غوراً. واعتبر أنه «بوصفي كاتباً كذلك، شيئاً ما على الهامش، فقد كنت، لربما، في موقع ملاحظة التغيّرات التي عرفها الأدب الفرنسي عبر العالم»[٨٣]. ولهذا السبب، اختار قراءة هذه الكتب الفرنسية من «برّانيتها الداخلية»، كما يقول فاليري، أي الخارجية الأكثر حميمية والأكثر استقبالية، إذ إنه «كيف يمكن استقبال الأجنبي من دون قواعد الضيافة

(٨١) Khatibi, Ibid., p. 9.
(٨٢) المصدر نفسه، ص ١٠.
(٨٣) المصدر نفسه، ص ١٢.

داخل اللغة نفسها التي يحب بها، بل وكيف يمكن للمرء أن يعيد اكتشاف نفسه أمام هاوية هويته؟»[٨٤].

يطرح الخطيبي هذه الأسئلة لأنه متورط في المسألة التي يريد معالجتها في كتاب **صور الأجنبي**. فهو ككاتب مغربي يتخذ من اللغة الفرنسية أداة تعبيرية له، ويندهش أمام حقيقة عدم اعتراف هذه اللغة بالآخر فيها، وبغياب أصول استقبال الأجنبي والغريب داخل رموزها والفلسفة التي تكشفها. فهو يعتبر أن كل نصّ يخفي سرّاً ما، ولكن «كيف يمكن لهذا النصّ أن يشاطر سرَّه مع أجنبي لا يريد الالتقاء به؟».

هذا هو السؤال الإشكالي الذي حرَّك هموم الخطيبي؛ فاللقاء، عنده، خلخلة لثبات الهوية ووعد باستقبال الاختلاف. لذلك يغدو الأجنبي، على صعيد الكتابة الإبداعية، هو متخيل اللغة الفرنسية في هذه النصوص التي يشتغل عليها الخطيبي، وسؤال مشاطرة السر وتفجير الهوية الثابتة يطرحان مفهوم «الأدب»، بقوة، في نظره. فبدل الحديث عن الآداب الفرنسية، يُلح الأدب الفرنسي على تقديم ذاته بصيغة المفرد إلى درجة يمكن القول فيها إنه يسكنه تبرّم كبير من الأجنبي. لهذا السبب يجب إعادة قراءة هذا الأدب حسب إمكاناته على الأسفار في الزمان والمكان، وحسب قدرته على أن يجوب الاختلافات، ولا سيَّما تلك التي تقاومه، وذلك بالكشف عن فضاء لامقروئيته. هكذا يحدد الخطيبي مجال تدخله. ومن منطلق تلمُّس تمثل الأجنبي في الأدب الفرنسي المعاصر يتطلّع إلى مناقضة مدى استطاعة هذا الأدب، وبالتالي المتخيّل الفرنسي، على استقبال المغاير والمختلف، حتى وإن عبَّر بلغته نفسها.

سنحاول، نحن من جهتنا، مواكبة هذه القراءة بالتركيز على محطتين رئيسيتين متميّزتين داخل متن كتاب **صور الأجنبي**، وهي التي حلل فيها الخطيبي نصوص كلّ من فيكتور سيغالين (Victor Segalen)، ورولان بارت (Roland Barthes) ، على أن ننهي هذه المحاولة بطرح ومناقشة مفهوم الكتابة والقومية والكونية الأدبية.

يقدم الخطيبي نفسه في هذا الكتاب، بوصفه محترفاً للقراءة التي لا تكتفي بالعبور على سطح الرموز والكلمات، بل تلك التي تتضمن في خطواتها ما يؤهل القارئ للانتقال إلى الكتابة والحفر على متخيل من يكتب، ولا سيَّما في موضوعات السفر واللقاء والغرابة. لا يكتفي الخطيبي في تناوله للنصّ، أي نصّ، بالتفسير أو الشرح، أو يقتطف

---

(٨٤) المصدر نفسه، ص ١٣.

من النصّ، فقط، ما يخدم بروتوكول القراءة الذي يهتدي به. فهو يستخدم كل الوسائل لمواجهة النصّ مع نفسه، أي أنه يلعب بجزء من النصّ ضد الجزء الباقي. وللوصول إلى هذا المستوى من القراءة، يتعيّن الكشف عن انكسارات النصّ المتخفية في ثنايا كلماته، وفي رصد هذه التشقّقات السرية، وفي إبراز التوتر العميق الذي يحكمها، يظهر القارئ المحترف، والعالِم بلعبة القراءة والكتابة. لذلك يغدو التعليق على النصّ ضرورياً، لأنه يسعف في الانتقال من فعل القراءة إلى فعل الكتابة. وباقتحام الفكر الداخلي للنصّ، وعبور أسلوب الكتابة الذي يقترح، أو بالقيام بسفر داخلي للنصّ، يتمكّن القارئ، من خلال هذا السفر، من سبر أغوار بعض المناطق التي يختار الاشتغال بها في النصّ.

وكأن الخطيبي يريد أن يقول إن القارئ «المحترف» هو الذي يطرح الأسئلة على النصّ الكبير، وليس العكس، إلى درجة أن ما يبدو مُهمّاً في هذه الحالة هو قدرة النصّ على تقديم بعض العناصر لصوغ أجوبة عن الأسئلة التي تبدو لهذا القارئ ذات أهمية.

ولربما هنا تكمن الطاقة التغييرية للنصّ، لأن القارئ يتحول إلى كاتب، بل إنه ينتزع من ذاته للالتقاء بالآخر، ويتبدّى له، في سياق هذا اللقاء، أن وحدة الذات شيء وهمي باعتبار أن هناك «خارجاً داخلياً» قابلاً للإعلان عنه. ومن ثم لا يمكن مواجهة الآخر أو الآخرين من دون تبدل. وكلما قاومنا احتمال هذا التبدل، استبعدت فرصة اللقاء.

إن الحديث عن اللقاء والسفر، وعن انزياح الذات، ومحاورة الآخر على صعيد الكتابة الإبداعية يُدخله الخطيبي في ما يسمّيه «سؤال الوطن في المتخيل». ويعني تحدّي هذا السؤال، ومحاولة صياغته تلمُّس التحولات واللغات وأشكال الإقصاء والنفي، أو الترحاب والضيافة التي تعتمد داخل مُتخيل مبدع ما، وداخل اللغة التي بها يكتب.

عاشراً: الآخر والتخيُّل

في سياق بحثه عن ملامح الآخر والأجنبي في الأدب الفرنسي، يدشن الخطيبي محاولته بقراءة تحليلية لأعمال الكاتب الفرنسي فيكتور سيغالين، الذي جعل من الكتابة والسفر مجالين متكاملين للالتقاء بالأجنبي وبالآخر. إن شغفه العارم بهذه القضية، جعل أعماله يستقطبها هاجس مركزي يتمثل بالقدرة التخيلية على الإمساك بالواقعي والمتخيل، وبما يتولد مع الإنسان، وما يكتسبه عبر رحلته الحياتية بين الذاتية

والاختلاف. من هنا تسكن نصوص سيغالين همّ الانتزاع من الذات للالتقاء بالآخر، والتحرر من الأطر الضيّقة للعالم المعيش، من إيقاع اليومي والارتماء في مغامرة السفر، واختيار المنفى الذاتي. يتعلّق الأمر برغبة جامحة، دائمة الحيوية، في الخروج عن الأطر الهادفة إلى دمج الفنان جميعها، وإدخاله في دواليب آلياتها. لقد تكوّنت أعمال سيغالين، في كليتها، في شكل «انتقال بين فضاءين للمتخيل، فضاء حاضر بعيد، وفضاء الأدب الفرنسي».

ولعل هذا الطبيب الفرنسي المغامر هالَهُ ما شاهده في مدينة سان فرانسيسكو سنة ١٩٠٢ من مظاهر وحالات إنسانية وثقافية متنوعة، ولا سيَّما في الحيّ الصيني. ومنذ ذلك الوقت، وهو يبحث عن سرّ الآخر، وسحر المغامرة، بواسطة السفر والكتابة، إلى درجة أنه حوَّل الكتابة والسفر إلى مجالين للابتعاد عن الغرب باعتباره كياناً وكينونة، وللدعوة إلى الإقرار بحق الاختلاف لجميع الثقافات، في وقت كانت فيه النزعة المتمركزة حول أوروبا، والانتشار الكبير للمدّ الاستعماري في أقصى ازدهارهما.

إن أعمال سيغالين، بالرغم من أنها تتخذ لنفسها أساليب أدبية، تتضمن، في عمقها، نظرة إلى العالم، وإلى الذات، وإلى الآخر. وبحكم أنه يجعل من مسألة الاختلاف قضيته المركزية، فإنه انتقل، شيئاً فشيئاً، من اعتبارها أداة جمالية، ومسألة تستقطب كثيراً من اعتبارات الفن والذوق، إلى جعلها قاعدة مركزية ينبني عليها نظام فكري متناسق الأفكار صاغه في شكل شذرات. فنصوصه غير مكتملة، أحياناً، ولكنه مع ذلك شيّد نظرية لها عمق فلسفي وجودي بارز.

قام فيكتور سيغالين بتشكيل نصوص تسكنها رؤية جديدة لموضوعات الشعور والإحساس، والنظر، والتذوّق، والاستماع، أي حقّق ممارسة حسّية جديدة، أو بالأحرى نمطاً مغايراً للإدراك. فالانزياح الوجودي عن السياق الثقافي الغربي، وإدخال الآخر بوصفه بعداً مكوّناً لعملية الانزياح، لم يؤد به إلى تغيير النظرة الفلسفية المتعلقة بالعالم والإنسان والاختلاف، أو التي تمسّ الإدراك وكيفية التواصل مع أشياء ورموز الثقافات الأجنبية فحسب، بل دفعه كذلك إلى نسج كتابة جديدة افترضت، منذ البدء، الانتزاع الواعي من مقوّمات الذات، كما اكتسبها في وسطه العائلي والاجتماعي والثقافي، وتأسيس أساليب جديدة في الكتابة، وفي اللقاء مع ذلك الأجنبي الذي جعل منه الأدب الفرنسي إما موضوعاً للفرجة والتعالي، وإما موضوعاً للاحتلال والاستغلال... إلخ. إن سيغالين، بحكم اطلاعه على أدبيات الفرنسيين الذين اتخذوا من الأجنبي موضوعاً لهم،

مثل: شاتوبريان، وبيار لوتي، وكلوديل... وغيرهم، أراد أن يدخل مسألة الآخر والأجنبي والإغراب في سياق ممارسة أدبية وفلسفية تسمح له بالنظر إلى الآخر من منطلق تكسير الثنائيات التي هيمنت على نظرة الغربي إلى الأجنبي. فالذات تنتزع من تفاصيل ذاتها لتلتحق بالآخر كاختلاف جوهري، أي أن سيغالين، حين يرى الآخر، فإنه يرى ذاته من الخارج. هنا تدخل لعبة الداخل والخارج، إلى جانب توتر العلاقة بين الذات والآخر؛ بحيث يتورط في عالم الإغراء، من انجذاب، واقتراب وابتعاد؛ أي أن الذات التي هي موضوع ذات الآخر، حينما تغري الآخر فإنها، في العمق، تخلخل بعض مكوناته من دون أن تسلبها منه.

يبرز الآخر بعملية القلب هذه من منطلق الموضوع داخل التجربة، وداخل الكتابة، ومن دون هوادة أو راحة، لأن الأمر يتعلق بجهد فكري وجسدي لخلق نمط تواصلي تتفاعل فيه عناصر الذات ومقوّمات الآخر، الرغبة والواقع، الداخل والخارج، الواقعي والمتخيل، الاقتراب والابتعاد... إلخ.

أدخل فيكتور سيغالين مفهوم الإغرابية، من منطلق إعادة النظر في هذه الثنائيات، للتبرّم من كل نزوع هيمني غربي، ولتصحيح النظر إلى الآخر، واقتراح أسلوب آخر للإدراك وللحساسية. ولكي لا يسقط في النظرة الإغرابية على الطريقة «الفولكلورية»، كما هو الشأن عند شاتوبريان، وبيار لوتي وآخرين، ولتفادي الأسلوب السياسي في الحركة والنظر، بلْور مفهوماً آخر للإغرابية أسماه «الإغرابية الكونية»[٨٥] التي انطلاقاً منها تتحدّد «الإغرابية الجوهرية». فالأمر لا يتعلق هنا بتكرار التجارب الإغرابية بقدر ما يتعلق بامتلاكها في عمومتيها. ومن ثمَّ، فإن ما هو إغرابي عنده، هو ما هو مختلف عنه، إذ الإغرابية هي كل ما هو مغاير. و«مفهوم المغايرة، هنا، يعني المعرفة بأن شيئاً ما لا يُعبر عمًا أنا عليه».

لا شك في أن الأمر يُحيل على موقف فلسفي واضح يتعلق بموقع الذات في احتكاكها بأشياء العالم الخارجي. وتفترض الإغرابية الجوهرية، كما يسمّيها سيغالين، تلك العلاقة المتباعدة أو المتداخلة بين الذات والموضوع. غير أن أسلوب ممارسة هذه العلاقة عنده، يجعل من الإغرابية شيئاً مرادفاً للمغايرة (Altérité). من هنا يتعيّن التحفظ عمّا يسميه «الإغرابية الجغرافية»، أي تلك الإغرابية التي تتكوّن في سياق الاحتكاك

(٨٥) Victor Segalen, *Essai sur l'exotisme* (Montpelier: Fata Morgana, 1978), p. 20.

بلدان ثالثية، مثل تاهيتي (Tahiti) أو الصين... إلخ؛ فالاختلاف الذي يقول به هو اختلاف خالص، ليس من الضروري أن يكتسب مضموناً ما.

ليست التجربة الإغرابية محصورة في أناس بعينهم، لأنها تعطى للجميع، غير أنها تنفلت لأغلب هؤلاء الناس، «إن نقطة انطلاق التجربة الإغرابية هي نفس نقطة انطلاق كل إدراك، المتمثلة في التعرّف إلى الموضوع، إلا أنه يتعين بعد ذلك إيقاف عملية هضم (الآخر) المعتادة، وتكييف الذات والحفاظ على هذا الموضوع بوصفه مختلفاً عن الذات، وحماية المغايرة الثمينة للآخر»[٨٦]. هنا يتجلى فهم سيغالين لمعنى الإغرابية. فهي تتمثّل بـ «رد الفعل الحيّ والغريب لفرد قوي اتجاه موضوعية يدرك ويتلذذ باختلافها»[٨٧].

يتعلق الأمر بمعرفة ممارسة الإغرابية في سياق التلذذ بالاختلاف بين الذات وموضوع إدراكها، ومن يرقى إلى هذا المستوى من المعرفة ينعته سيغالين بـ «الإغرابي»، من حيث هو شخص يمتلك القدرة على إدراك «نكهة المتنوع». ينطلق الحس المشترك، عادة، من الغرابة لينتهي إلى الانخراط في المألوف، في حين أن الإغرابي يبدأ في الوقت الذي يتوقف فيه الآخر عند ما هو معتاد.

لا يسعى الإغرابي إلى فرض نموذجه أو هيمنته أو ذاتيته على الآخر. ليس هذا هدفه، لأنه لا تحركه المصلحة، ولا الرغبة في الامتلاك، بل هو يؤمن بأن الموضوع موضوع، والذات ذات، ولا يفترض لقاؤهما إنهاء حريتهما وهويتهما. لا شك في أن اللقاء يستدعي قوة ما. قوة الذات، وقوة الموضوع، لأنه من بدون هذه القوة لا تحصل التجربة الإغرابية. ويرى سيغالين، في هذا السياق، أنه لكي ينخرط المرء بكلِّيته في المتعة الإغرابية، لا بد من أن يسافر وحده، على اعتبار أنه بمجرد ما نسافر جماعة أو مع شخص آخر، فإننا نقبل إيقاعاً جماعياً واستعمالا زمنياً جماعياً، ونضطر إلى تقديم ما يلزم من التنازلات، أي التخلّي عن قسط ما من الحرية.

تفترض الإغرابية، عند سيغالين، معايشة ما هو خارج عن مكوّنات الوعي المكتسبة كافة، لأنها تنتزع المرء من عاداته الذهنية، إلى درجة تغدو فيها ـ أي الإغرابية ـ تتويجاً لتجربة المغايرة. وحينما يشدّد سيغالين على اعتبار «الإغرابية هي

---

(٨٦) Tzvetan Todorov, *Nous et les Autres: La Réflexion française sur la diversité humaine* (Paris: Seuil, 1989), p. 302.

(٨٧) Segalen, Ibid., p. 25.

كل ما هو مختلف»[٨٨]، فإنه يقرن ذلك بطقس عملي للتلذّذ بما هو متنوّع، بل إنه يعتبر أنه «لا يعرف كيفية الشرب والتلذّذ من دون تذوّق. ولا يعرف الرؤية من دون نظر، ولا الاستماع من دون إنصات، ولا الإحساس من دون الرجوع إلى الوراء، لكي أحس أحسن... يشكّل كل اكتساب جديد لحظة سعادة، وكل اغتناء متوقع لا يتجاوز إلا نادراً ما كنت قد قررت أن يكون»[٨٩].

ومن أجل التذوّق بهذا المتنوع (Le Divers)، والتمتع باختلافاته يلجأ سيغالين إلى ما يسميه «الاحساس الإغرابي». وليس هذا الإحساس شيئاً آخر، في واقع الأمر، سوى التعبير عن المختلف، على اعتبار أن إدراك المتنوع يفضي إلى معرفة أن شيئاً ما لا يعبّر عن ذاتنا. من هذه القدرة الخاصة تنتج الإغرابية، بوصفها ذلك الزخم الفردي الذي يترجم القدرة على تصوّر الذات بشكل مختلف. بهذا التحديد، «يغدو الإحساس الإغرابي، عند سيغالين، أساساً لأخلاق ولجمالية، ومفهوماً رئيسياً للسلوك، بل هو أداة للإبداع كذلك»[٩٠].

تتحوّل الإغرابية، بهذه الطريقة، إلى قانون جوهري لتأجيج الإحساس، وإذكاء القدرة على الإدراك، وعلى الحياة، إذ ينبجس الوجود من خلال الاختلاف، وفي سياق التذوّق بالمتنوع والمتعدد. هكذا، إذن، يمكن للإغرابية أن تتحدد بوصفها نمط حياة وفنّاً يجعل من الإغرابي يكثّف، بشكل قوي، ذلك اللقاء الذي يحصل بين الأخلاق والجمال، ومن ثم تغدو الإغرابية نوعاً مما يسمّيه سيغالين «جمالية المتنوع».

يبدو سيغالين، بوصفه مبدعاً وكاتباً فرنسياً، أنه لا يشاطر النظرة العامة التي كونتها الثقافة الفرنسية عن الأجنبي، وعن الآخر. لا يتعلّق الأمر عنده بتصور فولكلوري، ولا بسلوك سياحي، بل إنه يبغض هذين الموقفين، ويعتبرهما حاجزين أمام عملية فهْم الآخر. أكثر من ذلك، لعل إصرار سيغالين على القول بالاختلاف، يعني أنه يشكّل شرطاً لمعرفة ممكنة للأنا انطلاقاً من الآخر.

إن كتابات سيغالين، وإن جاءت في سياق ثقافي فرنسي وغربي هيمنت عليه نظرة إلى الآخر بوصفه كائناً ناقصاً بالقياس إلى تفوّق الغربي وقوته وعقله، أدخلت بعداً

---

(٨٨) Victor Segalen, *Equipée: Voyage au pays du réel* (Paris: Gallimard, 1983), p. 131.

(٨٩) المصدر نفسه، ص ١٠٩.

(٩٠) Marc Gontard, «Théorie de la différence chez Victor Segalen,» dans: Marc Gontard, *Imaginaire de l'autre* (Paris: L'Harmattan, 1987), p. 68.

مختلفاً، تماماً، للأدب الفرنسي، بل نظرة جذرية إلى الذات والهوية والإدراك والإحساس والآخر. وبحكم اهتمامه الواضح بمظاهر التناقض، فإن نظريته في الاختلاف لا يحكمها منطق أخلاقي أو جمالي فقط، وإنما تسكنها خلفية فلسفية واضحة. ولا تدرك الذات عنده، أو تعي تفاصيل ذاتها إلا عبر الآخر، باعتباره اختلافاً خالصاً، وبوصفه كائناً له القدرة على الاستقبال والتفاعل المتكافئ. وفي هذا الإطار، يُعلق تودوروف على نظرية سيغالين قائلاً: «إنه من دون تماهٍ نجهل الآخر، ومن دون تفتق للاختلاف نُضيع ذواتنا؛ إن العالِم الذي يحلل الموضوع من دون أن يقيم عملية إسقاط عليه، يضيع الحالة الأولى من العملية (أي التماهي)، والعاشق الذي يتلاحم مع الآخر، يُضيع الثانية، لذلك يجب أن يكون المرء إغرابياً لكي يستطيع الجمع بين الإثنين»[٩١].

العمق الوجودي، والتبرم من مركزية الغرب، والإعلان عن التقدير المطلق للآخر كاختلاف جوهري، وتكسير حدود الأدب، والجمع بين الكتابة والسفر؛ هذه القضايا كافة، واعتبارات أخرى جذبت الخطيبي نحو نصوص فيكتور سيغالين. ويبدو أن هذا الانجذاب نحو هذا المسافر/ الكاتب/ العاشق، لم يكن وليد الثمانينيات من القرن الماضي لدى الخطيبي، بقدر ما هو انشغال قديم لم يتبلور في شكل قراءة إلا في ما بعد. فمنذ **الذاكرة الموشومة** وسيغالين يغري الخطيبي، إذ إنه في سياق حديثه عن علاقته بأستاذه للأدب، وعن التفاعل الذي كان حاصلاً بينهما، أشار إلى «أن الأستاذ حين كان يشرح سيغالين بتأكيده موت الثقافات، كنت أعرف بأنه كان يزوّدني بالأسلحة»[٩٢]. تُرى عن أي أسلحة كان يتكلم في ذلك الوقت؟ هل كان يتعلق الأمر عنده بأسلحة الكتابة، أم بالمفاهيم والقضايا التي اشتغل عليها سيغالين؟

المهم أن الخطيبي، منذ **الذاكرة الموشومة**، ورواية **صيف في استوكهولم**، إلى **حج فنّان عاشق**، وغيرها، بقي مشدوداً إلى موضوعات الاختلاف، والإبداع والكتابة، والثقافة الشعبية، والمتخيل، وعلاقة الانتماء واللاانتماء، والخارج والداخل. وكتب الخطيبي نصوصه النظرية والإبداعية ضمن توتر هذه الثنائيات، ولا سيَّما أنه لا يقيم حدوداً بين الأجناس، ويترحل من مجال فكري إلى آخر من دون عناء، ويكتب كل نصوصه بالفرنسية. قد يرتجل تدخلاً بالعربية، لكن الكتابة عنده باللغة الفرنسية، سواء كان بحثاً أو رواية أو شعراً. ولا يمكن عزل اهتمامه بصور الأجنبي في الأدب الفرنسي

(٩١) Todorov, *Nous et les Autres: La réflexion française sur la diversité humaine*, p. 364.
(٩٢) Khatibi, *La Mémoire tatouée*, p. 113.

عن سؤاله الدائم عن الهوية والاختلاف، وعن الإلغاء، والاعتراف، وعن آداب الضيافة في المتخيل الفرنسي.

يرى الخطيبي أن سيغالين كان يعتبر نفسه «شاهداً على ثقافة مُستعمِرة ومحطمة في كلامها... ويمنح الإغرابي لنفسه مهمة كتابة هذا البقاء، والتعبير عنه في قوته»[٩٣]. يتعلق الأمر عنده بكتابة من الخارج تستقبل الآخر في اللغة، وفي مجال المتخيل، لأنه «لا يمكن أن أملك الآخر، وأن أختزله في واقعه، وبدرجة أقل في مخيلته»[٩٤].

والمثير للانتباه في نصّ الخطيبي عن سيغالين، هو أن قراءته له يوجهها هاجس كلي لا يفرق بين فعل القراءة ومسافة الكتابة، وكأنه يتماهى مع انشغالات سيغالين، ويسافر معه ويتذوق تذوقه، بل، أحياناً، يسعى إلى كتابة كتابته، لا أن يكتب عن كتابته. يبحث عن فرص لتفجير ما يجيش في مخيلته وفي عقله عن الذات والآخر، والوحدة والتعدد، والواقعي والمتخيل. ويقول الخطيبي على لسان سيغالين: «سيظهر الأجنبي في هذا الطريق، سيظهر لي أنا الأجنبي. سأستأنف المسير معه. يندرج السفر، هكذا، بين البداية واستئناف البداية، حيث بقي الأجنبي، دائماً، هو أفق سفري»[٩٥]، ذلك أن السفر إذا كان انتزاعاً من الذات ومن المجال العام الذي تتحرك فيه، فإن المسافر يتطلع إلى اكتشاف تفاصيل أخرى فيه خارج حدوده.

تسكن كتابات سيغالين مسألة مركزية تتعلق بالمتخيّل في تمفصله بالكتابة والسفر. لبلورة هذه المسألة، سعى إلى تصور ما أسماه «القصر المتخيل» (Palais imaginaire) ، وهو مجال ليس في متناول أي كان، ولا سيّما أن «التخيل أكثر امتلاء بالقلق من الفعل»[٩٦]. هذا ما أدى بالخطيبي إلى القول إن الصين، بالنسبة إلى سيغالين، أو بالأحرى بالنسبة إلى الإغرابي، هي تسمية لسؤال، بل لـ «سؤال متطرف في ذهن سيغالين، سؤال الصراع بين الواقع والمتخيل»[٩٧].

تجدر الإشارة هنا إلى أننا، ردّدنا، كما يردد سيغالين والخطيبي، لفظة «المتخيّل» من دون أن نقف عند دلالاتها، أو نستعملها انطلاقاً من فهم خاص لها، ذلك أنها تشير، دوماً، إلى مفهوم منزاح ومتموج. المهم هو أن المتخيل، عند سيغالين والخطيبي، يقابل

(٩٣) Khatibi, *Figures de l'étranger dans la littérature Française*, p. 26.

(٩٤) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(٩٥) المصدر نفسه، ص ٣٣.

(٩٦) Segalen, *Equipée: Voyage au pays du réel*, p. 54.

(٩٧) Khatibi, *Figures de l'étranger dans la littérature Française*, p. 39.

الواقع، ويشكّل شرطاً لكل كتابة، ولكل سفر، جسدياً كان أو لغوياً، إلا أن السؤال الذي يمكن أن يطرح بخصوص كتابة كتاب **صور الأجنبي** هو: إلى أي حدّ يمكن لكاتب مغربي يصوغ أفكاره وصوره اعتماداً على اللغة الفرنسية أن يشعر بطمأنينة الضيافة الفرنسية، حتى ولو تماهى مع أكثر كتّابها استعداداً لاستقبال الآخر؟

حادي عشر: الاختلاف والإدراك الجمالي

لا يمكن عزل بارت (Barthes) عن مجموعة من المفكّرين والفلاسفة الفرنسيين الذين برزوا، بشكل مثير للانتباه، في بداية ستينيات القرن الماضي، من خلال أعمال جعلت من نقد مكونات الثقافة الغربية همّاً مركزياً لكتاباتهم وأبحاثهم. فكلود ليفي شتراوس غيَّر مجرى البحث الأنثروبولوجي بالتشديد على أن الثقافات الأخرى لها منطقها وبنيتها ورؤيتها للعالم، وبأنه يصعب إعطاء الامتياز لهذه الثقافة على حساب الأخريات... فكان كتاب **الأنثروبولوجيا البنيوية** ـ ولا يزال ـ نقطة تحول متعددة الدلالات في سيرورة الفكر الغربي. أما جاك لاكان، وانطلاقاً من قاعدة تطوير النظرية الفرويدية وإدماجها في اهتماماته اللسانية والأدبية والفلسفية، فقد سعى إلى الكشف عن أشياء اللاشعور بوصفه لغة تخضع للتحليل والتفسير والتأويل؛ أي أن الفكر الغربي المؤسس على مقولة الوعي لم يعُد، في زمن الحداثة، قادراً على التقاط أشكال الصراعات النفسية والظواهر الاجتماعية المركبة، في حين أن ميشال فوكو، من خلال **تاريخ الجنون**، ولا سيَّما **الكلمات والأشياء**، واعتماداً على تصور متعدد الاهتمامات، عمل على الحفر على الطبقات المعرفية لتاريخ الأفكار الغربية، وعلاقتها بالمؤسسة والرغبة والجنس والسلطة. لم تعُد المعرفة معرفة، والسلطة سلطة، بالمعنى الكلاسيكي ـ في نظر فوكو ـ فإذا كانت كل سلطة في حاجة إلى نظام، فإن المعرفة هي التي تزوّد السلطة بما يكفي من عناصر لخلق ضوابط النظام وتوازنه. وليس العلم والثقافة بعيدين، ولم يكونا في يوم من الأيام، من السلطة، فضلاً عن أن هذه الأخيرة لم تعُد مختزلة في الدولة بقدر ما هي موزّعة عبر مختلف الأجهزة والمستويات الاجتماعية.

يتعلق الأمر بإعادة نظر جذرية في مقوّمات الفكر الغربي، وفي تصوراته للذات وللآخر، للجسد والرغبة، للمعرفة والسلطة... إلخ. وإذا كان شتراوس ولاكان وفوكو قد دشنوا، بطريقة من الطرق، تناول هذه الموضوعات، كل من داخل اختصاصه المميّز، فإن جاك دريدا ـ وبشكل مختلف نسبياً جيل دولوز ـ عمل على خلخلة مقوّمات الفلسفة

الغربية المتمركزة حول العقل، ذلك أنه بإدخال منهج التفكيك، أخضع التاريخ الفلسفي الغربي لقراءة نقدية استهدفت زعزعة أساسها العقلي الذي يشكّل قاعدة الهوية الغربية. ومنذ الستينيات من القرن العشرين، إلى وفاته، لم يكفّ دريدا عن تركيز تفكيكه على أكثر المفاهيم جوهرية في الفكر الغربي، سواء تمّت ترجمتها في الفكر النظري أو الفلسفي، أو في الأعمال الفنية والأدبية. لقد كسَّر الحدود التقليدية للفلسفة باهتمامه بمختلف مجالات الإبداع، من شعر، ورواية، ومسرح، ورسم، ذلك أن الفكر لا يقتصر على الفلسفة بقدر ما يوجد في ثنايا الأشكال المتنوعة للكتابة.

داخل هذا السياق الفكري، وفي معمعة هذه الأسئلة والاجتهادات النظرية، نشر رولان بارت كتابه الأول: **درجة الصفر في الكتابة**، الذي شكّل حدثاً نقدياً في تاريخ النقد الحديث، ذلك أنه دعا إلى التبرم من النقد التقليدي، ومقاربة النصّ الأدبي اعتماداً على أدوات وحساسية لا ترهن نفسها في منهج أو في مذهب أو في قواعد صارمة. وبالرغم من أنه من مُدشني ما سمّي بالنقد البنيوي، فإنه، مع ذلك، لم يبق سجين هذا المنهج، إذ لم يتوقف عن إدخال ما يراه مناسباً من مناهج في مقاربة النصّ الأدبي أو الأشكال الأخرى للكتابة. فهو لم يتشبّث بأسطورة أو بمذهب، سواء في زمن السيطرة البنيوية، أو الماركسية أو غيرها، لأن ما كان يهمه هو ممارسة النقد وإدخال حساسية جديدة في تذوّق الإبداع والفن، وفي التقاط تفاصيل الحداثة ونقدها؛ وذلك انطلاقاً من الرغبة في «توسيع تمزق النسق الرمزي الذي عاش، وما زال يعيش، عليه الغرب الحديث. غير أن هذه المبادرة غير ممكنة طالما لم نغيّر مكانة الثقافة الغربية نفسها، وإذا لم نغيّر لغتها، وإذا تجاهلنا أو اختزلنا هذه اللغة (إلى كلام، وإلى تواصل، وإلى أداة)، فإننا لا نعمل إلا على احترامها. ومن أجل خلخلة مركزها، وانتزاع امتيازاتها التاريخية، يتعيّن إبراز كتابة جديدة (وليس أسلوباً جديداً)، كما أن ممارسة مؤسسة، نظرياً، تصبح ضرورية»[٩٨].

يدخل بارت، إذن، ضمن الاستراتيجية العامة التي تستهدف تفكيك مكونات الثقافة الغربية، وخلخلة القواعد والقيم التي شكّلت العقل والذوق الغربيان. وإذا كان الفلاسفة والباحثون الذين أتينا على ذكرهم ينتمون إما إلى العلوم الإنسانية أو إلى الفلسفة، من دون سجن أنفسهم في حقل واحد بالضرورة، فإن رولان بارت، وإن كان ينتمي إلى

---

(٩٨) Roland Barthes, «Drame, Poème, Roman,» dans: Michel Foucault, *Théorie d'ensemble* (Paris: Seuil, 1968), p. 27.

ما يسمّى «النقد الأدبي»، فإنه، مع ذلك، أنتج أنماطاً جديدة في الكتابة. فالكتب التي ألّفها ونشرها لا تشبه بعضها بعضاً، ولكل كتاب كيانه الخاص والفلسفة التي توجهه. منذ **درجة الصفر في الكتابة** إلى **الغرفة المضيئة** وهو يفكر، بالكتابة واعتماداً عليها، في كل ظواهر الحداثة، وفي ما أسماه «الأساطير الحديثة» التي ولدتها المجتمعات الصناعية. وبقدر ما يعالج، في هذه المتون المختلفة التي نشرها، القضايا الأساسية في الفكر والإبداع والكتابة، يمتلك قدرة نادرة على التقاط الأشياء الصغيرة، وعلى رصد تفاصيل الأمور. وهو حين يقوم بذلك يعبر عنه بطريقة خاصة تجمع بين التساؤل والتأمل، والتفكيك والتأويل.

لذلك يصعب على المرء أن يجد توجهاً ما لكتابات بارت؛ وكلما أراد أن يخضع نصوصه إلى منطق معيّن سارع إلى الانفلات منه، ليس لأن كتاباته لا تحترم تسلسلاً محدداً، أو أنه يبتعد عن كل نزوع نسقي وكل بيداغوجيا، بل يصعب تصنيف كل كتاب على حدة، لأنه عصي على التصنيف. وإذا كان الأمر عكس ذلك، فأين يمكن موضعة كتاب **شذرات من خطاب عاشق**؟ هل يدخل ضمن جنس السيرة الذاتية، أو الرواية؟ وكتاب **الغرفة المضيئة**، هل هو عن الصورة الفوتوغرافية أم قصيدة عن الموت... إلخ؟.

المهم أن نصوص بارت، إضافة إلى أنها تنحو منحىً جذرياً في نقديته من الوجهة الفكرية، فهي تعاند كل تصنيف حسب الأجناس الأدبية والنقدية. وفي هذا السياق، يعترف أحد الباحثين بالقول: «والحقيقة، ليس تسلسل الكتابات المنتمية إلى المجالات المختلفة هي التي تخلق لي مشكلاً عند بارت، وعلى كل حال، بأي حق يمكن تعيين قلم وموهبة حسب طرائق صارمة وقواعد مقنّنة؟»(٩٩).

ويمكن القول، بعد هذا التقديم المركّز، إن هناك قواسم مشتركة عديدة تجمع بين رولان بارت وعبد الكبير الخطيبي، كما أن هناك أموراً عديدة تُفرّقها؛ ولكي لا نسقط في لعبة المقارنات، نكتفي بالإشارة إلى أنه إذا كان بارت ينتمي إلى ذلك الجيل من الفلاسفة والمفكّرين الذين عملوا على خلخلة أساسيات الفكر الغربي، فإن الخطيبي، تحت تأثير واضح لهؤلاء، يموضع نفسه ضمن ما أسماه «النقد المزدوج»، أي نقد الأسس اللاهوتية للفكر العربي الإسلامي، ونقد القاعدة الميتافيزيقية للفكر الغربي. هل تمكّن من القيام

(٩٩) Serge Doubrovsky, «Une écriture tragique,» *Poétique*, no. 47 (septembre 1981), p. 330.

بذلك؟ وما هي النصوص التي أخضع فيها كلا الفكرين إلى نقده المزدوج؟ يشترط هذا السؤال تقويماً من نوع آخر. المهم هو أنه جعل من النقد والاختلاف مبادئ مرشدة لكتاباته وأفكاره؛ ثم إنه، وبالرغم من التكوين السوسيولوجي الأصلي للخطيبي، يهتم بكل الوسائل التعبيرية من شعر، ورواية، ومسرحية، وتشكيل، بل يصعب التمييز، أحياناً، داخل نصوص الخطيبي، بين الشاعر والروائي والمُنظّر.

وبسبب هذا التداخل، فإن حدود الجنس الأدبي عنده يصعب تعيينها، حتى إنه يتحدث عن «هجرة الرموز» والعلامات بين نصوصه المختلفة.

لا يهمنا، هنا، من أثّر في الآخر، هل بارت أم الخطيبي، أم أنهما في سياق بحثهما وتساؤلهما التقيا عند بعض الهموم المشتركة؟ في هذا السياق، نعثر على اعتراف، في منتهى التواضع، لبارت، حيث قال: «إنني والخطيبي نهتم بأشياء واحدة، بالصور، الأدلة، الآثار، الحروف، العلامات، وفي الوقت نفسه يُعلّمني الخطيبي جديداً، يخلخل معرفتي، لأنه يغيّر مكان هذه الأشكال كما أراها، يأخذني بعيداً عن ذاتي، إلى أرضه هو، حين أحسّ كأني في الطرف الأقصى من نفسي»[١٠٠].

قد يكون في الأمر مجاملة ما، وقد يكون اعترافاً فعلياً بأهمية الآخر، ولكن حتى وإن كانت مجاملة، فإنها لا تخلو من أهمية ومن صدق؛ ذلك أن الخطيبي، وغيره، يسمحون لبارت بالخروج من ذاته، ومن المجال المعرفي للغرب لإدماج الآخر ككيان ثقافي مغاير، في سياق نقده للكتابة النمطية الغربية. لا شك في أن هذه النصوص، حتى ولو أدرجت الآخر في ثناياها، تبقى منتمية إلى المجال الثقافي الغربي، إلا أن ما يهمّ، هنا، هو قدرتها على استقبال هذا الآخر، وكيفية خلق شروط الضيافة والتواصل.

هذا ما كان يهمُّ الخطيبي من كتاب بارت **إمبراطورية العلامات**[١٠١]. قد يكون جعل من هذا الكتاب ذريعة للحديث عمّا يميّز بارت نظرياً في الحقل الثقافي الفرنسي، أو للتعبير عن مدى إدماجه لنصوص وقاموس بارت في ممارسته الكتابية، ولا سيّما أنه يُعتبر من بين المفكّرين الغربيين الذين يزوّدونه ببعض وسائل نقد الغرب من موقعه بوصفه باحثاً عربياً، ونقد الأساس الفكري العربي باعتباره كاتباً ينتمي إلى العالم هنا والآن.

---

(١٠٠) Roland Barthes, «Ce Que je dois à Khatibi,» *Proculture* (Rabat), no. 12 (1970), p. 7.

(١٠١) Roland Barthes, *L'Empire des signes* (Genève: Skira, 1970).

يعتبر الخطيبي أن بارت كتب كثيراً عن الكتابة، ولكن من دون أن يسمح لقارئها بتصنيفها ضمن جنس محدد. وهذا الانتقال من مجال إلى آخر، ومن أسلوب في البناء والكتابة إلى أسلوب آخر، جعل منه بارت فنّاً للتفكير والحياة، لأنه يفضي بالمهتم إلى القول إن هذا المفكّر يدعو، بطريقة لا علاقة لها بمفهوم الدعوة التقليدي، إلى أن لا يتموقع المرء داخل موقف نهائي أو الاستقرار في إطار واحد. يمكن نعت بارت بكونه ناقداً وعالماً سيميولوجياً، ومحللاً متذوّقاً، وكاتباً... إلخ، إلى درجة أنه دمج كل اهتماماته في نصوصه المتنوعة اعتماداً على قوة الكلمات. لذلك، فإن مفهومي «الأجنبي» و«المجهول»، عند بارت، ليسا موضوعين مستقلين، بل عنصران داخليان لاشتغال الكتابة.

إضافة إلى الاهتمام النظري الذي حرّك الخطيبي إزاء نصوص بارت، فإنه جعل من كتاباته، على مستوى آخر، مناسبة للتفكير في إشكالية القراءة والكتابة، والداخل، والخارج... إلخ، ذلك أن النصّ، أي نصّ، يفترض توجهين عند التعاطي معه: توجه الكاتب نفسه، أي القراءة الخاصة للكاتب، وتوجه القارئ الموجود في ثنايا كتابة الكاتب. وبين هذين التوجّهين، كيف يمكن للمرء أن يحتل موقعه، ولا سيَّما أنه يسعى للدخول إلى مُتخيل الكاتب؟

ترمي بنا هذه الرغبة التي تتملّكنا في المجهول، في سفر متعدد الأشكال. وهو سفر داخل اللغة. وهنا تغدو القراءة طاقة مُولّدة للمعاني، وهكذا ينتمي القارئ إلى شجرة انتساب محددة للقراءة. والقراء أنواع ومستويات، لأن هناك نوعاً من «التعاقد الأبيض»، كما يقول الخطيبي، بين النصّ وقارئه. ويترجم كل واحد بنود هذا التعاقد حسب قدرته على التقاط الفعل المؤسس للكتابة قبل الانتقال إلى تفكيكها، وحسب قدرة اللغة التي بها يقرأ ويكتب على الاعتراف به داخلها أو على هامشها. وهكذا، «أن تبحث عن جملتك معناه أنك تبحث عن لغتك في أشكالها الخصوصية». وفي «سياق هذا البحث عن الجملة وعن بنائها تتشكل الكتابة، أو حركة الكتابة».

ويلاحظ الخطيبي، بخصوص كتاب **إمبراطورية العلامات** لبارت، أن «أول خطوة ثورية تتمثل بالقطع مع خطاب التمثل. فبارت يريد الخروج من المجال العقلي للذاتية. وهو يقوم بذلك، في هذا الكتاب، للاحتفال بآليات ضد القيم الفرنسية»[١٠٢].

---

(١٠٢) Khatibi, *Figures de l'étranger dans la littérature Française*, p. 65.

يدخل اهتمام بارت باليابان في هذا الإطار، كما أن الخطيبي حين يدمج هذا الكتاب في سياق تفكيره، يقوم بذلك في أفق بحثه عن كيفية إدراك الأجنبي في الأدب الفرنسي، والأساليب التي يسلكها المبدعون الفرنسيون لاستقبال الاختلاف والكتابة عنه.

يضع بارت نفسه في موقع متفرّد. فاهتمامه باليابان وبالشرق آتٍ من الرغبة العارمة في إدراك أنساق رمزية غير غربية؛ فضلاً عن أنه يتولد ـ أي هذا الاهتمام ـ من النزوع نحو الاختلاف الذي أسست له مجموعة من المبدعين والمفكّرين الفرنسيين. وفي عملية تعاطيه مع الشرق، لا ينظر إليه بوصفه واقعاً عينياً بقدر ما يتصوره باعتباره نظاماً رمزياً، له مجازاته وتجريديته، ونظرته إلى العالم والكائن والطبيعة، بل ما يهمه أكثر هو «شكل إدراك هذا النظام وكيفية تطويعه في صيرورة الوعي، إذ إن ما هو مستهدف من عملية الشرق ليست هي رموز أخرى، وميتافيزيقا أخرى، وحكمة أخرى (ولو أن هذه الأمور تظهر محبذة)، بل إمكان اختلاف، وتحوُّل، وثورة في امتلاك الأنساق الرمزية»[١٠٣].

إن رغبة بارت في التحرر من التكلّس الأيديولوجي، ومن سيطرة المدلول (Signifié)، هي التي أدت به إلى الاهتمام بعالم اليابان، بوصفه نظاماً رمزياً جذرياً في اختلافه عمَّا أنتجه وينتجه الغرب من رموز وعلامات. إن التحرر من اللحظة الأيديولوجية، كمدلول، معناه الابتعاد عن مخاطر الانزلاق نحو اللاهوت والنظرة الأحادية للأشياء، أو الارتماء في مجال القانون. لذلك، فإن كتاب **إمبراطورية العلامات** يشكّل بالنسبة إلى بارت «مدخلاً، لا هو بروائي، وليس برواية، أي مدخلاً للدال، وتراجعاً للمدلول»[١٠٤]. ويرجع تغيير الموقع الفكري إلى رفض حضاري للغرب، بالرغم من الانتماء الأصلي له؛ وهو رفض يصل إلى «درجة الغثيان»...!!

لا يبدو أن وراء هذا الموقع حالة شعورية عابرة أو نزوة مزاجية بقدر ما يتعلق الأمر، بالنسبة إلى بارت، بإرادة عارمة للمطالبة باختلاف كلي يُحدث شقوقاً في النسيج الرمزي للغرب. ولا يتردّد بارت في اعتبار هذا الاختلاف يبتغي «تحطيم الغرب» داخل أفق عدمي على الطريقة النيتشوية، وذلك بهدف خلق حساسية جديدة، وطريقة مغايرة للتفكير.

(١٠٣) Barthes, *L'Empire des signes*, p. 8.
(١٠٤) Roland Barthes, *Le Grain de la voix* (Paris: Seuil, 1981), p. 83.

يفترض الاختلاف الكلي قدرة على إدماج الآخر. ولا يعني الإدماج، هنا، احتواءه وتذويبه في الذات، أو محواً لمغايرة كلية، وإنما يعني وضعه واستقباله داخل الذات، وإعطاءه كل الاعتبار الذي تستدعيها شروط اللقاء مع الآخر كحقل إدراكي، وكمصدر لخلخلة ثوابت الوعي الأصلي. فاهتمامه باليابان، أو بالمغرب على صعيد آخر، هو نزوع نحو تغيير النظر إلى الذات، والخروج من هيمنة الرؤية المتمركزة حول الغرب.

يُميّز بارت بين طريقتين في النظر إلى الأجنبي: الطريقة الأولى، العادية (Endoxale) التي يشترك فيها كل الناس، وتعبّر عن الحس العام المليء بكل أشكال المسبقات والإجماع البسيط؛ والطريقة الثانية، هي التي ينعتها بالطريقة المُفارقة (Paradoxale) التي تحيل على اختلاف نشط وحلولي، حيث يحصل مع الأجنبي، في هذه الحالة، لقاء يصعب وصفه، لأنه «يسمح لنا باكتشاف برانيتنا الخاصة»[١٠٥].

يلاحظ الخطيبي أن بارت، ومنذ بداية الكتاب، يستبعد كل إدراك فولكلوري للأجنبي، وهذا الاستبعاد، كما هو الشأن عند فيكتور سيغالين، يجعل الكائن في منأى عن «التمثل الذي سيطر على الآداب الأوروبية، والذي يضع الشرق والغرب بوصفهما هويتين ميتافيزيقيتين: هوية العقل، وهوية الحسي والمقدس»[١٠٦].

فالذهاب نحو الآخر هو انتزاع من الذات، ومن ثقلها الثقافي الأصلي، واستقبال الآخر في تميّزه ومغايرته. لذلك، فإن بارت يحتفل برموز اليابان، ويعطي للقائه معها كل حظوظ التفاعل من دون الإحساس بضرورة التموضع في موقع ما، إذ يمكن التمتع بالأجنبي من منطلق كونه ينتزع المرء من نرجسيته ومن انغلاقه. ويمكن الشعور بذلك، في نظر بارت، من دون التمكّن من لغته أو عاداته. يشكّل اللقاء مع اليابان لحظة فرح عارم، لا يتحدد في مكان بعينه، أو في زمان، لأنه لقاء تكون فيه للحساسية الجمالية أهمية حاسمة. فالخط الياباني تتداخل فيه اللغة بالرسم، والطبخ، وتتمازج فيه الحنكة واللباقة، والشعر. وبالرغم من كثافته المدهشة، يلخص دلالات بالغة العمق والغنى... إلخ[١٠٧].

يابان بارت هي «إمبراطورية علامات». وما يهمه فيها هو قدرتها الخارقة على توليد الرموز، وعلى منح الأشياء شحنة هائلة من الحركة والحياة، وليس الآخر، هنا،

(١٠٥) المصدر نفسه، ص ٨٢.
(١٠٦) Khatibi, *Figures de l'étranger dans la littérature Française*, p. 84.
(١٠٧) المصدر نفسه، ص ٦٥.

موضوع إدراك أو فهم، أو معرفة فقط، وإنما هو تجسيد لقوة رمزية تنتزع من الذات برّانيتها، وتدعوها إلى التحرر من انغلاقها واطمئنانها، أو من أوهامها. فاللقاء بالأجنبي هو نوع من التطهير من تراكمات وترسبات الثقافة الغربية التي لا يترك بارت فرصة لِلَعْنها والتبرم منها.

ليس السفر نحو اليابان، أو نحو الشرق، بالضرورة، سفراً نحو مركز أو طرف من الكون، أو رغبة في اكتشاف أصول الأشياء، أو تطلعاً إلى ملامسة فضاء مقدس ووطن أصلي. لا يقدِّس بارت أي شيء، وبالتالي يصعب القول ببحثه عن ميتافيزيقا جديدة هارباً من الميتافيزيقا الغربية. لقد قام، باعتباره مهاجراً بين الموضوعات والنصوص واللغات، باقتراح رؤية جديدة للذات من خلال لقائه بالآخر، وأدخل إدراكاً جديداً لرموز الاختلاف، اعتماداً على أخلاقيات مغايرة في الاعتراف بالغرابة، وبصور الأجنبي.

ثاني عشر: الكتابة واللغة الوطنية

الكتابة عملية تستطيع تكثيف ما هو حضاري واجتماعي وسياسي ولاشعوري، وترجمة كثير من المعطيات التي فيها ومنها يستمدّ الجسد الكاتب قدرته على فعل الكتابة، إلى درجة تتشابك فيها العلاقات بين ما هو ذات الكاتب وموضوعات كتابته. هل الكتابة فعل يتوخّى ملء فراغ ما؟ أم أنه تفجير لامتلاء تراكم داخل جسد الكاتب؟

يسمح هذان السؤالان بالاقتراب من مسألة الكتابة كحالة وجودية يمتد من خلالها الكاتب كذات تنتمي إلى عالم محدد، ويتفجر رموزاً وقضايا وأشكالاً. ومن ثم يصعب تصور كتابة خارج مجال من التوتر والصراع، سواء كان هذا الصراع نفسياً، أو اجتماعياً، أو قيمياً، أو حضارياً، لأن الكتابة ترجمة لحالات الصراع المختلفة بهدف خلق المعنى وإقصاء المُبهم. إنها تحضّر ضمن سياق إلغاء ما يتعيّن تغييبه، وتنتصر على اللغة من خلال تشكيل الكلمات الضرورية لصوغ المعنى، أو القضية، أو أبجديات الصراع.

لذلك تصوغ الكتابة كلماتها من أجل إنتاج التأثير في ذات أو جماعة أو سياق. هي نداء يتغيّا التواصل ضمن المجال المختلف الذي تعمل الكتابة على نسجه. ولا تكتسب الكتابة صدقيتها إلا عندما تخرج من ذاتها لتمتد نحو الآخر بواسطة خطاب، أو قضية، أو رسالة، بل ليست الكتابة عبارة عن رسالة فحسب لأنها، في واقع الأمر، إرسال إلى ذات أو جماعة أو سياق تاريخي معين، ويستهدف هذا الإرسال منع الابتعاد أو

المسافة التي تفصل حالة الكاتب عن حالة الجماعة التي يكتب إليها. أو لنقل إن هذا الإرسال يريد ـ أو لا يريد ـ ملء المسافة وتأكيد وجودها في الآن نفسه؛ غير أن فعل الملء هذا يجب عدم اعتباره فعلاً كاملاً تاماً، لأن الكتابة لا تصل إلى مستوى الامتلاء الكامل المطلق، أو إلى إلغاء المسافة بينها وبين القراءة، أي بين الكاتب والقارئ، لأن الكتابة، مهما ادعت، تمثل تعبيراً عن نقص ما ـ ولا يجوز فهم النقص هنا بالمعنى القدحي ـ لماذا؟

قلنا إن الكتابة نداء وإرسال وإنتاج للتأثير في ذاتٍ أو جماعة أو سياق محدد؛ وبأنها تستهدف، من حيث كونها نداءً وإرسالاً، خلق لحظة التواصل إما للاستقطاب والاحتواء، وإما للاختلاف والمجاوزة. ومعنى ذلك أن الكتابة، باعتبارها تكثيفاً رمزياً ومعرفياً لقضايا معيّنة، تدخل ضمن سياق من الممارسة الاجتماعية التي تتولد في صيرورة الأشكال الأخرى للفعل الاجتماعي. يترجم الكاتب، بأشكاله الجمالية الخاصة، الكلام العام ويحوّله إلى كتابة، أي أنه يتدخل في رصيد رمزي يصاغ قولاً شفوياً وينقله، من خلال فعل إبداعي، إلى كتابة منسوخة بشكل مادي. وهذا التدخل هو الذي يجعل من الكاتب شخصاً صنعته الممارسات الاجتماعية المتنوعة التي تستدعيها الحركية الاجتماعية وأنواع التنظيم الاجتماعي، لكنه يصوغ شكلاً مختلفاً من الممارسة يساهم فيها في التفاعل العام الذي يمفصل مكونات المجتمع. لهذا لا تكرر الكتابة الكلام أو تعيد إنتاجه، بل إنها كتابة بالفعل لأنه يتعين عليها مجاوزة الكلام، وخلق أشكال أخرى أكثر عمقاً من الكلام، وأكثر غنى منه. والكاتب المبدع، هو الذي يصل إلى مستوى صوغ خطاب مختلف، انطلاقاً من قدرته على اختراق إيقاع الحركات المتنوعة داخل التبادل الاجتماعي، فضلاً عن الملكة التي يحوزها على استشراف المُقبل والمُحتمل.

ولعل ما يستوجب اعتباره، في هذا السياق، هو أن الكتابة ليست وسيلة من وسائل التعبير عمّا يجري في الواقع، أو أنها أداة بها يتمكّن الكاتب من القيام بعملية انعكاس رمزي لما يعتمل داخل المجتمع، لأن الكتابة نمط حياة، ومن خلالها ينخرط الكاتب في الصراعات التي تعبر عن التبادل الاجتماعي؛ غير أن انخراطه ليس ككلّ أشكال الانخراط، لأنه يعمل على خلق زمنية مختلفة تتنابذ مع الزمنية السائدة، ولا يكفّ عن تغيير أساليب الكتابة وفضاءات النقص فيها بحثاً عن كتابة مستحيلة الاكتمال دوماً.

إذا كانت الكتابة، بوجه عام، تكثيفاً رمزياً لحالات اجتماعية وثقافية ونفسية، وتجاوزاً للمألوف والراكد، ونداءً مُؤثراً لخلق جسور مغايرة للنمط التقليدي من التواصل، سواء كان تواصلاً مع الذات، أو المرأة، أو العائلة، أو القيم، أو الماضي، أو الغير، فإن الأدب بحث دائم عن نصّ مستور، أو عن الكتاب بوصفه تحدياً متعدد الأبعاد يتغيّا تبديل قيمة النصوص المعروفة، على اعتبار أن التخيّل الذي يشكّل عنصراً جوهرياً في الكتابة الأدبية، في الأساس، عنصر تحويلي به يعمل الكاتب على ملء ذلك النقص الملتصق بالكتابة.

إن النصّ نتاج متعدد لرغبة تتعالى على صاحبها لتنطق بتفاصيل كانت ثاوية في لاوعي الكاتب. ومع ذلك، فإن فعل الكتابة، ككلّ الأفعال المبدعة، فضلاً عن كونه نمط حياة، فهو تجلّ لأصالة الكاتب. يرى كل مبدع في عمله امتداداً لأصالته وتفرّده، حتى ولو اعترف بانتمائه العضوي إلى طرف من الأطراف التي تشكّل التبادل والصراع الاجتماعيين.

غير أن الذات الكاتبة للنصّ الأدبي، داخل سياق أصالتها، تُلغى ضمن صيرورة فعل الكتابة، لأن شخصيتها توجد في عملية الكتابة بوصفها نتيجة ووسيلة لها. هكذا تصبح أنا الكاتب أناً نصيةً إذا صح التعبير، تصوغ تفاصيل هويتها داخل ثنايا الكلمات والجمل والشخصيات. وفي هذا المستوى من الخلق يستطيع الكاتب ترجمة ثقافته ولغته وتصوره الخاص للعالم، وللحظة التي فيها يكتب.

لذلك لا يرقى العمل الأدبي إلى مستوى جمالي متقدم، إلا إذا استند إلى رصيد معرفي يطعم هذا العمل ويعطيه أبعاده الفلسفية، فضلاً عن طبيعته الأدبية؛ ومن ثم يغدو التداخل بين الفلسفة والأدب عنصر إغناء لعملية الكتابة، سواء كانت روائية أو نقدية أو شعرية. وما ينطبق على الكاتب يطال القارئ بشكل نسبي أيضاً.

فلا يمكن أن نطالب الكاتب أن يقدم لنا ما يستجيب، بالضرورة، لقناعاتنا وخلفياتنا، ولا نريد القول إن القراءة يجب أن تذعن لمسار الكتابة وتسلِّم بما ترسله من حقائق، بل أن ترقى القراءة بدورها إلى المستوى الأدبي الخاص بها، من أجل خدمة الكتابة والقراءة، لأن اللحظة الجوهرية في الأدب بوجه عام تتمثل بالقراءة. ومن ثم تتأسس كتابة مغايرة تصوغ الزمن بمخيّلتها الخاصة وأسلوبها المتميّز، وتنتج قارئاً يتحرر من زمنية الانغلاق السائد لترمي به إلى فضاءات التخيُّل والتحرر من شروط التكرار

ووضع الاستهلاك، أي خلق قارئ مبدع، هو بدوره، ومنتج لنصّ آخر في سياق قراءته، حتى يحصل ذلك التواصل الضروري الذي يستهدفه الأدب باعتباره نداءً وإرسالاً، وعنصراً للتأثير وخلق التبادل.

هذا بوجه عام، أما الخطيبي في كتاب **صور الأجنبي**، فسعى، من دون أن يعلن عن ذلك صراحة، إلى إدراج محاولته ضمن الأدب المقارن، بالمعنى العام لهذه الصيغة؛ غير أن المقارنة، هنا، لا تتم بين أدبين مختلفين ينتميان إلى لغتين مختلفتين، بقدر ما تحصل بين أشكال متعددة من المتخيل، ولكن داخل اللغة الفرنسية أو اللغات الفرنسية. والخطيبي، ولو أنه ينتمي إلى الفضاء المغربي، فإنه كان يرنو من خلال اللغة التي يستعمل ـ الفرنسية ـ إلى إيجاد هامش ضمن هذه الآداب الفرنسية.

لذلك سيطر عليه سؤالان جوهريان، إن لم نقل سؤالين يمسّان الوجود الأدبي والفكري للخطيبي، ولكل من يلجأ إلى لغة أجنبية في الكتابة غير اللغة العربية، وهما: سؤال الوطن في الأدب، وسؤال الضيافة داخل لغة الغير.

إن حالة الخطيبي ـ ومجموعة كبيرة من الكتّاب المغاربة الذين يكتبون بالفرنسية ـ تبدو مُفارِقة على أكثر من صعيد، بل إنها تعبّر عن اهتزاز في الانتماء وخلخلة في الوجود، المادي والثقافي. فالحديث عن الهامش والاختلاف والعالمية كثيراً ما يمثل مخرجاً، أو ملجأً لتفادي مواجهة التعريف الثقافي للكاتب. هذا إذا ما تقدم إلينا بوصفه كاتباً. أما إذا اقترح علينا نصّاً تأملياً، أو دراسة فالأمر يختلف. فاهتمام الخطيبي في كتاب **صور الأجنبي** اهتمام شخصي بارز، وإلى جانب اختياره لكتاب فرنسيين عبَّروا عن قدرة خاصة على الاعتراف بالآخر ـ نظرياً وتخيلياً ـ فإن «الرحلة» التي قام بها في هذا الكتاب تمثل، بالنسبة إليه «إعادة تكوين محددة لذاكرته الخاصة»[(١٠٨)] المرتبطة إلى حدٍّ كبير بسياق الذاكرة النصّية الفرنسية.

لهذا نجده يتحدث عن «إضفاء الصفة الكونية على الرواية الحديثة»[(١٠٩)]، ولكن من منطلق التأكيد أن اللغات والآداب الوطنية تتقهقر، وتضعف إلى درجة أن «الشعراء وحدهم، الساهرين على فجر القول، هم الذين يمكنهم الصراع ضد هذا الضياع، بل وتغييره داخل سرد اللغات وهجرته الكونية»[(١١٠)].

---

(١٠٨) المصدر نفسه، ص ١٠.

(١٠٩) Abdelkébir Khatibi, *Par-dessus l'Epaule*, Ecrit sur parole (Paris: Aubier, 1988), p. 134.

(١١٠) المصدر نفسه، ص ١٨٤.

ألـم تعد اللغة، الوطنية أو غيرها، هي مسكن الكائن، كما قال هايدغر؟ ألا تشكل اللغة وطن الكاتب؟ وهل الشعر مُمكن من دون تجذر ثقافي، ومن دون خزان لغوي يمتلك صوره ومجازاته وإيقاعاته الموسيقية المميزة له؟ هل يمكن الارتماء في الكوني من دون أية سمة محلية أو وطنية؟

ليس لحديث الخطيبي عن «قومية وكونية الأدب» أي مبرر نظري مُقنع؛ وإن عمل على اقتباس أحد عناوين جاك دريدا عن «قومية وكونية الفلسفة»، فإن الفارق بينهما هو أن دريدا يستنتج، من خلال دراسته، أن التفلسف لا يتم إلا داخل اللغة الوطنية والقومية، في حين أن الخطيبي لا يقترح عليك أي تحديد سواء بالسلب أو بالإيجاب، وحتى وإن اعترف أن «التفرنُس (La Francité) يشكل جزءاً جوهرياً من تاريخي ومن وجودي»[١١١]، فإن تصوره للوطنية والكونية الأدبية يعكس حيرة لغوية ووجودية أكثر مما يعبّر عن شخصية أدبية وفكرية واضحة الاختيارات.

لذلك يختبئ في **لعبة الضيافة**، وهو يعرّفها بوصفها «إنصاتاً للآخر باعتباره آخَر، والاستماع إليه لاستقباله في تفرده»[١١٢]، غير أن الضيافة والاستقبال يتخذان، في أغلب الأحيان، طابعاً مؤقتاً، ويعبّران عن وضع يكون صاحبه في مهمة عابرة. فكيف، إذن، يمكن تصور ضيافة الغريب داخل اللغة القومية؟

يحيل وضع الغريب أو الأجنبي، دوماً، على مشكل المساواة. والحديث عن هذه القضية، سواء بلغة السياسة، أو الفكر والفن، غالباً ما يتم التعبير عنها بانفعال وتشدد، لأن الأمر يتعلق، في العمق، باختراق للثوابت وبزعزعة للإجماع، ودعوة إلى مواجهة مسألة الوطنية. ففي كل مرة يثار فيها موضوع الأجنبي ينهض سؤال المساواة أو التمييز؛ فإما أن يجاب عنه من منظور أن هناك مساواة مطلقة يمكن لأي أجنبي ادعاء الانتماء إليها بوصفه كائناً بشرياً، وهذا هو الفهم الذي بلورته الثورة الفرنسية والإعلان العالمي لحقوق الإنسان؛ وإما أن ينظر إلى هذه القضية من منطلق الإقرار بالحقوق الإنسانية العامة، ولكن مع التأكيد أن هناك حقوقاً للمواطن تخصّ الالتزامات السياسية الخاصة بالأعضاء المنتمين إلى الجماعة الوطنية نفسها. وفي هذه الحالة، تطرح مسألة الحقوق المدنية؛ وهنا تغدو المساواة نسبية، سواء تعلقت بالشرائح المكونة للجماعة الوطنية، أو بالعناصر الأجنبية الخالصة.

---

(١١١) المصدر نفسه، ص ١٣٠.

(١١٢) Abdelkébir Khatibi, *Francophonie et Idiomes littéraires* (Rabat: Al Kalam, 1989).

ألا ينطبق هذا التصنيف كذلك على مجال الفكر والكتابة حين يؤلف المرء نصوصه بلغة غير لغته القومية؟ وهل يمكن التسليم بشروط إمكان ضيافة رمزية داخل لغة بقدر ما استفادت من لغات الآخرين عملت على إقصاء كل ما يزعج اطمئنانها، سواء أتى هذا الإزعاج من الداخل أو من الخارج؟

ترى نسبة كبيرة من الكتّاب والمثقفين الفرنسيين أن الكتّاب المغاربة باللغة الفرنسية لا يعملون إلا على الإساءة إلى هذه اللغة. حتى ولو برهنوا على تمكّن ظاهر من قاموسها ونحوها وتركيبها. وإذا ما تكرّموا واعترفوا ببعض الأقلام المغاربية، فإن اعترافهم، غالباً، ما يكون مرتبطاً بحسابات السياسة الفرنسية تجاه هذه المنطقة.

لا شك في أن الكاتب المغاربي بالفرنسية يدخل إلى هذه اللغة بمتخيله ورموزه وثقافته الخاصة، إلا أنه، غالباً، ما ينظر إليه بوصفه تعبيراً عمَّا هو إغرابي وعجائبي بالنسبة إلى الفرنسي، لا لأنه يبرهن على قدرة تعبيرية وتخيلية، أو على جدارة في الكتابة.

أمام هذا الواقع يلجأ الكاتب المغاربي باللغة الفرنسية إلى الهامش. سواء في علاقته بالثقافة العربية، أو في تعامله مع الثقافة الفرنسية. فهو لا يملك، في حقيقة الأمر، إلا الإقرار بذلك، أو الادعاء بأنه يمثل حالة انشقاق عما هو سائد، سواء في مجتمعه الأصلي أو بالنسبة إلى ثقافة الآخر. هذا هو قدر الغرابة في الوطن وخارج الوطن، لكن المفارقة هو أن المتخيل لا يمثل خلاصاً من مطلب الانتماء وقوة الاختلاف. كما أن الاختيار الجمالي، على طرافته وجاذبيته، لا يصمد دائماً أمام سيطرة اللغة وشروط التواصل، ولا سيَّما حين يكون لامتكافئاً.

ومهما كانت الانتقادات التي يمكن توجيهها إلى الخطيبي في موضوع علاقته بالمسألة اللغوية وبالأدب الفرنسي، فإنه يبقى أحد أبرز المفكرين العرب الذين ساهموا في إدخال ثقافة السؤال والنقد في المجال الثقافي العربي، والمغربي على وجه الخصوص، واقترحوا انفتاحات نظرية في غاية الابتكار والجرأة الفكرية. وعلى الرغم من بعض لحظات «الحيرة» التي انتابت الخطيبي، وهو يتحاور مع النصوص الأدبية والفلسفية الفرنسية، فإنه، مع ذلك، بقي مُتشبثاً بالقول إن ما يثير في فكر ما «هو نمط تنشيطه لحس النقد، والمقاومة، والانشقاق، ولطوبى عالم آتٍ»[١١٣].

---

(١١٣) Khatibi, *Le Scribe et son ombre*, p. 61.

ولا شك في أن فكراً حيّاً مثل ذلك الذي عمل الخطيبي على تكوينه طوال أربعة عقود لا يزال يمثل نصّاً لا مجال لنسيانه، أو تجاوزه طالما أن السياقات العامة التي ساهمت في بنائه تفرض على كل من يفكر في الذات، والمغايرة، والتراث، والسياسة، والذاكرة، والمسألة الفنية، الانتباه إلى إنتاجه الذي ينطق جرأةً، وسؤالاً، ودعوة لامتوقفة إلى التفكير، والحضور اليقظ، والإبداع.

خاتمة

لم تكن نيّة الإحاطة الشاملة بالأصول الفلسفية للفكر النقدي هي التي حرّكت هذا الكتاب، أو تقديم المتون الكبرى التي أسست لتقاليد السؤال، والنقد، أو «الارتياب والتوجّس» من الأجوبة الجاهزة والفكر المغلق، وإنما عمِل صاحبه، جهد المستطاع، على عرض أهمّ المُقدمات التي تمثل المرجعيات الفلسفية الضرورية للنظر النقدي في التاريخ الحديث والمعاصر، سواء تعلّق الأمر بالسياق الفلسفي الأوروبي، أو في ما همَّ السياق الفكري العربي. والمؤكد أن النقد، في جوهره، مضاد للدوغمائية، منذ كانط إلى اليوم، وبمقدار ما ميَّز المسار العام لتاريخ الأفكار الأوروبية والغربية، اقتحمت نزوعات نقدية، متنوعة الأشكال والصيغ، الفكر العربي منذ عصر النهضة، وزرعت فيه بذور السؤال والشك والنقد، والدعوة إلى استنبات الفكر العقلاني في سوق ثقافية تُهيمن على مصادرها وروافدها وإنتاجاتها ما لا يسعف، في الأغلب الأعم، في إعمال النقد العقلاني.

لقد تبيّن لنا، من خلال فصول هذا الكتاب، أن النقد ليس في متناول أول مُتمرد، وإنما هو نتاج اجتهادات ومتون لها تاريخ وآليات ومناهج وفلاسفة، كما ظهر لنا كيف أن فكر الأنوار لم يجعل من النقد مجرد أداة لمحاكمة الواقع والنصوص والسياسة والدين اعتماداً على العقل فحسب، وإنما اندرج في عملية حضارية شاملة قدمت أجوبة معرفية وسياسية وتاريخية على إشكالية الصراع بين القديم والجديد، وبين الخطأ والصواب، وبين العقل واللاعقل، وبين الرعية والمواطن؛ كما أن «فلاسفة الارتياب والتوجس» نحتوا أنماطاً تساؤلية جديدة بواسطتها أخضعوا العقل نفسه للمحاسبة، والذات الإنسانية

للتشخيص، والزمن لإعادة البناء؛ فما أنتجه ماركس ونيتشه، وفرويد، وقبلهم شوبنهاور، وكيركغارد، باختلاف نظرتهم إلى الوجود والإنسان والتاريخ، يندرج في سياق اقتراح انفتاحات على الفكر النقدي لا حصر لها، حيث إنها لا تزال تطرح أكثر من تحدّ نظري وفكري على الحقل الفلسفي إلى اليوم.

لا جدال في أن لكل فيلسوف، أو لكل باحث أو مفكر داخل الحقل الفلسفي، نظرته إلى نشأة النقد، وإلى الحمولة التي يمنحها لهذا الإجراء المُقترن بفعل التفكير المبدع ذاته؛ قد نعود به إلى الجدال السقراطي والأفلاطوني مع السوفسطائية، أو إلى «النقد» الأرسطي لأفلاطون، أو إلى بعض العقول المُفكّرة في السياق العربي - الإسلامي الوسيط، ومنها الأفق الكثيف الذي فتحه ابن رشد، بل نجد من يرى بأن «النقد الفلسفي» تم تدشينه على يد ديكارت في استدعائه لمفهومي الشك والذات المفكّرة، أو إلى هوبز وسبينوزا، إلى أن تمّ التأسيس للنقد استناداً إلى رؤية ومنهج وآليات في النظر والسؤال والمقارنة والحكم ابتداء من كانط، ومروراً بعدد كبير من الفلاسفة، إلى هابرماس. والظاهر أن هذا الكتاب لم يكن يشغله البحث عن «جنيالوجيا» النقد في تاريخ الفلسفة بمقدار ما حصر اهتماماته المركزية في إبراز مفهوم النقد كإجراء مُتيقّظ أو مُتنبّه، ككلّ تفكير جدّي، وفي الوقوف عند اللحظات التأسيسية للنقد في الفلسفة الحديثة، وبعرض بعض امتداداتها المعاصرة مع النظرية النقدية، وهابرماس، وفوكو، ودولوز، ودريدا، وقد قمنا بذلك على نحوٍ بالغ الاقتضاب. كما كان يهمُّ هذا العمل تأكيد مشروعية النظر إلى الإنتاج الفكري والنظري العربي المعاصر، باعتباره جُماع اجتهادات معرفية ونقدية بارزة لا تنفصل عن المرجعيات الفلسفية والنظرية النقدية الأوروبية الحديثة، بل إنها استلهمت مفاهيمها، وجرّبت مناهجها، واستثمرت آلياتها النقدية في إخضاع مصادر التراث العربي الإسلامي للتشريح والمساءلة، والواقع العربي للنقد، والدعوة إلى تجاوز أعطابه واختلالاته، وإخضاع المتون الغربية ذاتها للعرض والتفسير والنقد والمناقشة. ومعلوم أن صحة وصدقية أي فكر نقدي تتأتيان من قدرته على التبرّم من هيمنة تاريخ الفلسفة، واجتراح مسار في سياق ما يسمّيه ناصيف نصّار «طريق الاستقلال الفلسفي»، كما تظهر جدارته في خلق المسافة المُناسبة من هيمنة النزوعات الأيديولوجية ومظاهر الوعي الشقي.

لم يكن الأمر يتعلق في فصول هذا الكتاب، من جهة أخرى، بالدخول في استعراض الفروق الموجودة في فهم معنى «الفكر النقدي»، حسب موقع كل باحث

وتكوينه في تحديده لهذه التسمية؛ فالمعروف في الدراسات الأنغلوساكسونية كيف تمّ إدماج هذا الأفق في المؤسسات التربوية، والديداكتيك، كما في الدراسات النفسية، وفلسفة اللغة حيث تمنح الأولوية للاستدلال، والبرهنة والفهم. ولهذا الاتجاه مفكّروه ومنظّروه ومدارسه. وفي المقابل، نعثر على ما ينعته البعض بالفكر النقدي «القاري» المرتبط بالتراث الفلسفي الأوروبي، حيث يتعامل منتجوه وفلاسفته مع النقد بوصفه «نشاطاً عقلانياً» يفترض، دوماً، أشكالاً مختلفة من الانتقال من الميثوس (الأسطورة) إلى اللوغوس (العقل)، ومن الإدراك إلى الفهم، مع ما يصاحب هذا الانتقال من إرادة لكشف المستور، وزعزعة الثوابت، ومراجعة اليقينيات، ونحت أنماط مختلفة من التساؤل والبناء المفهومي والاستدلال. وقد عمل «فلاسفة الارتياب والتوجّس» من أمثال ماركس ونيتشه وفرويد وفوكو ودريدا، وغيرهم، بطرقهم المميّزة، على احترام مقاييس التفلسف ومقتضياته، حتى وإن استهدفوا نقد «النزعة المتمركزة على العقل» مثل دريدا، أو غيره.

وأحسب أن الباحث عن العمق الفلسفي للفكر النقدي لا يمكنه إغفال لحظتين تأسيسيتين تتمثلان بالنمطين الكانطي والماركسي للنقد، ولا يمكن النظر إلى هذين النمطين باعتبارهما نتاج الفلسفة «القارية» الأوروبية بشكل حصري، لأنهما انتشرا، على نحوٍ لا مثيل له، في الساحات الفكرية في العالم كافة، بما فيها الفكر العربي المعاصر، وانتقلت مفاهيمهما وعُدَّتهما المعرفية من خلال اجتهادات فلسفية وفكرية مُجددة، ووَطَّنتها في كثير من التجارب النظرية التركيبية لهذين النمطين من النقد، مثل ما قام به فلاسفة مدرسة فرانكفورت، والنظرية النقدية، منذ هوركايمر، وأدورنو، وماركوز، وبنيامين إلى هابرماس. لقد عمل هؤلاء على تكسير الحدود «القارية» للفكر الفلسفي النقدي بإدماجه في الثقافة الأنغلوساكسونية، حيث منحوها آفاقاً فلسفية أخرى غير فلسفة اللغة والفلسفة التحليلية والبراغماتية؛ فلم يقتصر تأثير هابرماس في الفكر الأمريكي على حقل الفلسفة، وإنما تحوَّل إلى مرجع دائم في ما يسمّى «الدراسات الثقافية» و«النقد الاجتماعي».

لا جدال في أن النقد لا يمثل جزءاً من الفلسفة أو جزءاً خاصّاً منها فحسب، إنما يتدخل في مستويات الفكر الفلسفي كافة، بل وفي كل فكر مبدع يمتلك ما يلزم من القدرة على كشف المُسبقات، وسذاجة التفكير، والارتهان إلى النقل، وعلى تخطّي المستويات الإدراكية في النظر إلى الواقع والتاريخ، وفضح الآراء غير المُعلَّلَة؛

فضلاً عن أن الفكر النقدي يسكنه قلق التاريخ والإرادة اللامتوقفة لمنح معنى مختلف للوجود، ويحثّ على سمو الفكر الحرّ. يقابل ويواجه الفكر النقدي الفكر اللانقدي، أي الفكر المُتهافت، المُتعسّف في الأحكام، المُفتقد للانسجام والتنظيم، المحاصر داخل بنية مُغلقة، والعاجز على مراجعة ذاته، أو التساؤل عن صدقية أفكاره. أما الفكر النقدي، بمعناه الشامل، فيستند إلى قواعد ومعايير، وإلى منطق يضبط عملياته وطرق اشتغاله، يسعفه في تقوية «موضوعية» أحكامه، سواء كانت من طبيعة وصفية، معيارية أو تقييمية، ما دامت تعتمد على قواعد الصحة والصلاحية والاستدلال والانسجام.

يتعرّض فكر المرء غالباً لأشكال مختلفة من التأثير بسبب الثورات المعرفية اللامتوقفة وتحولات الزمان والمكان، وبفعل استقباله لأنماط متنوعة من الخطابات الجديدة، ولا سيَّما إذا كان يتحرك داخل سياق تُهيمن عليه ما كان ينعته محمد عابد الجابري بـ«ثقافة الإدراك». لذلك يتعرّض البناء الفكري، في كل مرة، للاهتزاز وتقتحمه بعض عوامل التغيير، الأمر الذي يستوجب إعادة بناء مقوّماته وآلياته، وتقويته بواسطة التعقل المستند إلى قوة أفضل برهان، كما يقول هابرماس، وتعزيز العُدَّة العقلانية بإنتاج فكر يمتلك ما تتطلبه شروط الصحة والصلاحية.

وقد تبيّن لنا من خلال أقسام هذا الكتاب وفصوله كيف ينخرط الفكر النقدي في عمليات الكشف عن مكر التاريخ، ولعبة المؤسسات، وتموجات السياسة والديمقراطية، ومراهنات القيم، وسطوة التراث، والمعطيات المُركَّبة للواقع، وفي انخراطه اليقظ يمنح أدوات لفهم العالم والوجود والمعرفة، وينتج المعنى. لا يتوقف الفكر النقدي عند المساءلة والمراجعة والخلخلة، بل هو فكر مُنتج ويستند إلى أشكال مختلفة من المسؤولية المعرفية، ومن «التواضع» في المناقشة والتواصل مع الاختلاف.

ويمكن القول إن الأساس الفلسفي للفكر النقدي يسعفنا في الاستنتاج أن هذا الفكر يجعل من المساءلة أداته وآليته ورافعته لمحاكمة الأفكار والنصوص، والواقع، والتراث، والسياسة، والوجود، لذلك ينهض من خلال عملية ثلاثية تتميز لحظتها الأولى بالصياغة الإشكالية للموضوعات والوقائع، والنصوص والأفكار، أي إخضاعها لأسلوب «استشكالي» يقوم على الاستفهام والتساؤل، ويستهدف خلخلة «التأكيدات» والأجوبة المطمئنة إلى ثوابتها؛ ويعمل في اللحظة الثانية على إنجاز الصياغة المفهومية المتمثلة بتحويل الأفكار العامة أو المجرّدة إلى حمولات دلالية، ويكشف ويزوّد هذه الأفكار بما يراه ملائماً من محتوى مفهومي، ثم أخيراً يقوم بالمجهود الاستدلالي

الضروري لإنتاج نظرة عقلانية تحوز شروط مواجهة حجج الآخرين بمقدار ما تمتلك القدرة على تعليل حججها الخاصة.

ولا داعي إلى التأكيد أن هذه العملية الفكرية الثلاثية معروفة ومعلومة، وقد توقف الكتاب عندها في الفصل الثالث المخصّص للنقد في الفلسفة والديمقراطية، لكن يتعيّن الإشارة إلى أن للفكر النقدي أبعاداً متفاوتة المستويات؛ البُعد **الأول** هو بُعد فلسفي يتمثل بتطوير العمل الفكري والنظر العقلي وتوسيع دائرة الفعل الإبداعي، باعتباره فكراً سامياً وراقياً، ولا يمكن اختزاله بوصفه إجراءً «مُشاغباً»، أو يستهدف «التشويش» على طمأنينة فكر مُغلق، وإنما هو فكر مُبدع، مُبادر، مُتيقظ للسياقات التي يتحرك داخلها. ثم إنه ـ أي الفكر النقدي ـ يختزن، في مستوى **ثان**، أبعاداً اجتماعية وسياسية وتاريخية، إذ يقترح، باستمرار، انفتاحات متجدّدة للتربية على التفكير والسؤال، ويحثّ على المشاركة في الفعل الجماعي بأخذ الكلمة، ليس من زاوية احترام مبدأ المواطنة ـ إذا كان المرء يتحرك داخل حقل سياسي يعترف له بها ـ وإنما، أيضاً، من منظور واجب التعبير، ومواجهة الحجة بالحجة. وباختصار، يتطلع الفكر النقدي إلى المساهمة في صياغة مجال عام ديمقراطي، وفي تقوية أخلاقيات المناقشة. أما البُعد **الثالث**، فيتجلى في كون هذا الفكر لا يهتمّ بالفكر فقط، بل ينصبّ انشغاله على الواقع، أي كل مستويات الواقع الاجتماعي السياسي والتاريخي والثقافي. فالحامل للفكر النقدي يعي بأن الواقع يتجاوزه، وسيتجاوزه دائماً. من هنا خاصية التواضع التي تميّزه، والأمر لا يتعلق بعجز، وإنما بتقدير صعوبات التغيير، مع الإصرار المستمر على تغيير الواقع أو تحسينه. فالادعاء التبسيطي بتغيير الواقع من خلال رفع شعارات كثيراً ما تزجّ بصاحبه في غطرسة فكرية لا تليق بـ «سمو» الفكر النقدي، وبمقدار ما يحرض على معرفة الواقع بنقد المعرفة والواقع، يعمل على التحقق المستمر من صدقية معرفته بالواقع لتنوير العقل وإشاعة عقل التنوير.

لذلك لا يسلم النقد من النقد، لأن هذا الإجراء العقلي ملتصق بلعبة اللغة وبإنتاج الخطاب، ومن البديهي أن يتفاوت نمط حضور وطرق ممارسة الفكر النقدي من سياق «ثقافي» إلى آخر، ومن مجتمع إلى آخر. ويبدو أن الفكر العربي الذي بدأ يؤسس تراكماً من الرؤى والمناهج النقدية، يواجه تحدياً ثلاثي الأبعاد:

يتمثّل البُعد **الأول** بتحصين هذه الرؤى والمناهج وتوطينها في الأفكار والنصوص والمؤسسات والعلاقات، علماً بأن المعطيات والتمظهرات الفكرية و«الأيديولوجية»

التي تفجّرت مع بداية هذه الألفية، والتحولات التاريخية العنيفة التي انطلقت مع بداية سنة ٢٠١١، لا تتوافق مع هذه النزعات العقلية بمقدار ما تستنفر العناصر المكبوتة للمتخيل الجمعي الحامل لمختلف أنواع النزوعات المذهبية والطائفية والقبلية والجهوية، وللتجليات الجديدة لتَنازُع الهُويات، المُسالمة والقاتلة، التي تعمل على تعطيل عمل العقل، وأحرى أن تفسح في المجال للنقد والمناقشة الهادئة.

ويتمثل البُعد **الثاني** باستنهاض قدرات الفكر النقدي لوعي مستجدات زمن العالم، والكشف عن أنماط اشتغال الآلة الكاسحة للاتجاه النيوليبرالي والنزعة الاستهلاكية التي تجرف معها الفكر والسؤال، وتُشوّش على العقل المتيقظ. والظاهر أن هذه الحركية العالمية تزجُّ بالمرء في نوع جديد من «الكهف الأفلاطوني» الواسع، حيث حوّلت الأدوات الرقمية الجديدة أعداداً غفيرة من الشباب والنساء ومختلف أنواع الجمهور إلى كائنات لم تعُد قادرة على التمييز بين الواقع وظلاله، وبين الحقيقة وخيالاتها. ويتعيّن التشديد على أن هذه الملاحظة لا تتضمن أية نزعة انتقاصية من القدرات الخارقة للأدوات الرقمية الجديدة، أو مما تمارسه من تأثيرات إيجابية في كل صعد الحياة والوجود، ولكن ما يحرك هذه الملاحظة هو الدعوة إلى الانتباه إلى كون هذه الأدوات، بما تمتلكه من عناصر الإبهار، تزجّ بالناس في أشكال مختلفة من «الاستلاب»، ومن نسيان الكائن، ومن الإذعان لجاذبيات الواقع. وهذه المستجدّات كافة تضيف إلى الفكر النقدي مهمّات متجددة، ومسؤوليات معرفية يتعين عليه تحمّلها وابتكارها.

ثم إن الفكر النقدي، في البُعد **الثالث** والأخير من التحدّي، لا يقتصر على مساءلة النصوص والوجود في ضوء مقتضيات الاستشكال، والاستعمال أو البناء المفهومي والاستدلال، أو على التمثل النقدي للواقع، وإنما يمنح للمرء أدوات لفهم الذات والعالم، ووسائل لخلق المسافة المناسبة من إكراهات «الحس المشترك»، وسيطرة «ثقافة الإدراك»، ونزوعات البلاهة وإفناء الذات، والارتقاء بالقيم الداعية إلى التشبث بالحياة والحرية، واعتبار أن نمط الوجود الذي نختار أو ننتج، أو نتقاسم ونتفاعل بواسطته مع الآخرين، مرهون بنوعية ومضامين ومقاصد أفكارنا وتصوّراتنا للإنسان والمجتمع والحياة.

المراجع

١ ـ العربية

كتب

أركون، محمد. **تاريخية الفكر العربي - الإسلامي**. ترجمة هاشم صالح. بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٨٦.

أفاية، محمد نور الدين. **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة: نموذج هابرماس**. ط ٢. بيروت؛ الدار البيضاء: دار أفريقيا الشرق، ١٩٩٧.

ـــــــ. **الديمقراطية المنقوصة: ممكنات الخروج من التسلطية وعوائقه**. بيروت: منتدى المعارف، ٢٠١٣.

إنجلز، فردريك. **لودفيج فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية**. ترجمة فؤاد أيوب. موسكو: دار التقدم، ١٩٢٤.

بنعبد العالي، عبد السلام. **الميتافيزيقيا، العلم والأيديولوجيا**. بيروت: دار الطليعة؛ الرباط: الشركة المغربية للناشرين المتحدين، ١٩٨١.

تيزيني، الطيب. **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط**. دمشق: دار دمشق، ١٩٧١.

الجابري، محمد عابد. **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية: نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٦.

ـــــــ. **تكوين العقل العربي**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤.

ـــــــ. **الخطاب العربي المعاصر: دراسات تحليلية نقدية**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢.

ـــــــ. **العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١.

———. **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠.

———. **المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠.

———. **المسألة الثقافية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤. (سلسلة الثقافة القومية؛ ٢٥. قضايا الفكر العربي؛ ١)

حجازي، مصطفى. **التخلف الاجتماعي: سيكولوجية الإنسان المقهور**. ط ٥. بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٩.

حدجامي، عادل. **فلسفة جيل دولوز في الوجود والاختلاف**. الدار البيضاء: توبقال للنشر، ٢٠١٢.

حنفي، حسن. **التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم**. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٢.

الخطيبي، عبد الكبير. **في الكتابة والتجربة**. ترجمة محمد برادة. بيروت: دار العودة، ١٩٨٠.

———. **نحو فكر مغاير**. الدوحة: وزارة الثقافة والفنون والتراث، ٢٠١٣. (كتاب الدوحة)

———. **النقد المزدوج**. بيروت: دار العودة، [د. ت.].

صعب، حسن. **تحديث العقل العربي: دراسات حول الثورة الثقافية اللازمة للتقدم العربي في العصر الحديث**. ط ٣. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٠.

العروي، عبد الله. **الإيديولوجية العربية المعاصرة**. ترجمة محمد عيتاني. بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٦.

———. **خواطر الصباح: يوميات، ١٩٦٧ ـ ١٩٧٣**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠.

———. **مفهوم الدولة**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨١.

———. **مفهوم العقل: مقالة في المفارقات**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦.

———. **من ديوان السياسة**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٩.

علي، حيدر إبراهيم. **أزمة الإسلام السياسي: الجبهة الإسلامية القومية في السودان نموذجاً**. ط ٢. الدار البيضاء: منشورات مركز الدراسات السودانية، ١٩٩١.

غارودي، روجيه. **فكر هيغل**. ترجمة الياس مرقص. بيروت: دار الحقيقة، ١٩٦٦.

غليون، برهان. **نقد السياسة: الدولة والدين**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩١.

ماركس، كارل وفردريك إنجلز. **الأيديولوجية الألمانية**. ترجمة فؤاد أيوب. دمشق: دار دمشق للطباعة والنشر، ١٩٤٧.

ماركوز، هربرت. **العقل والثورة: هيغل ونشأة النظرية الاجتماعية**. ترجمة فؤاد زكريا. القاهرة: الهيئة المصربة للتأليف والنشر، ١٩٧٠.

مجموعة مؤلفين. **الثقافة العربية في المهجر**. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ١٩٨٨.

مجموعة مؤلفين. **مدرسة فرانكفورت النقدية: جدل التحرر والتواصل والاعتراف**. بيروت: دار روافد الثقافية؛ الجزائر: ابن النديم للنشر، ٢٠١٢.

محمود، زكي نجيب. **تجديد الفكر العربي**. القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٠.

مروة، حسين. **النزعات المادية في الفلسفة العربية - الإسلامية**. بيروت: دار الفارابي، ١٩٨١.

نصار، ناصيف. **باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل**. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٣.

———. **الذات والحضور: بحث في مبادئ الوجود التاريخي**. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٨.

———. **طريق الاستقلال الفلسفي: سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٥.

هيبوليت، جان. **دراسات في ماركس وهيغل**. ترجمة جورج صدقني. دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٧١.

دوريات

بركات، حليم. «الدين والسلطة في المجتمع العربي المعاصر: تحليل اجتماعي.» **مواقف**: العددان ٥٩ - ٦٠، [د. ت.].

بلكبير، عبد الصمد، محمد بنيس ومصطفى المسناوي (محاورون). «محمد عابد الجابري: مسار فكر: حوار.» **الكرمل**: العدد ١١، ١ كانون الثاني/ يناير ١٩٨٤.

بنعبد العالي، عبد السلام. «الخطيبي والفلسفة.» **أقلام**: العدد ٥٣، نيسان/ أبريل ١٩٨١.

——— (محاور). «عبد الكريم الخطيبي: نحو فكر مغاير: حوار.» **الكرمل**: العدد ٢، ربيع ١٩٨١.

الخطيبي، عبد الكبير. «إنه المسرح... المسرح.» **الثقافة الجديدة**: العدد ١٥، ١٩٨٠.

———. «مقدمة لمفهوم الثقافة الشعبية.» **آفاق**: العدد ٩، كانون الثاني/ يناير ١٩٨٢.

الشيخ، محمد. «فلسفة الأخلاق ومشكلات القيم والتغير في الغرب المعاصر (هايدغر، ريكور، رولز، هابرماس).» **التسامح**: العدد ٢٨، ٢٠٠٩.

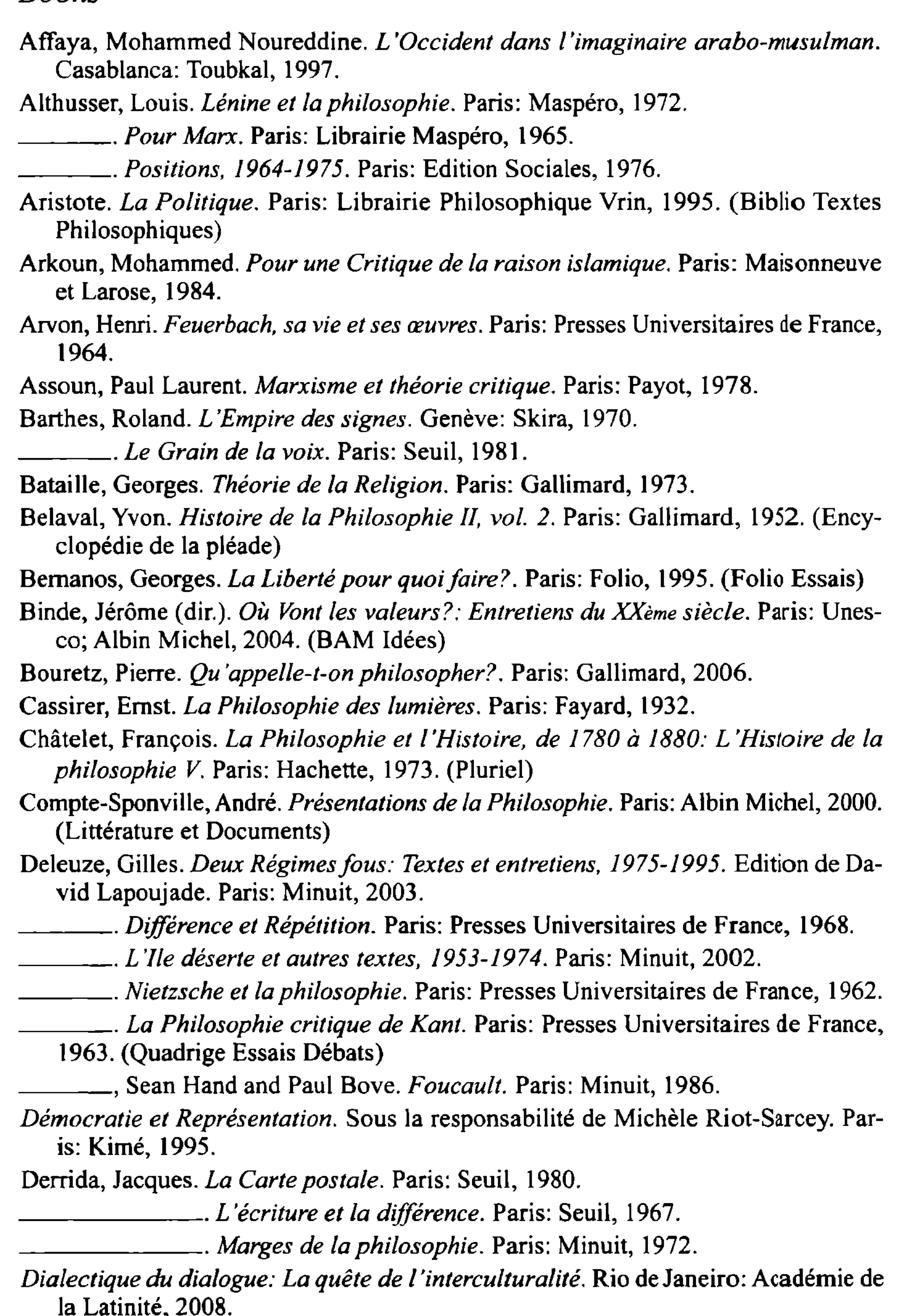
لحمداني، حميد [وآخرون] (محاورون). «عبد الله العروي: الأفق الروائي: حوار.» **الكرمل**: العدد ١١، ١ كانون الثاني/ يناير ١٩٨٤.

المحرر الثقافي: العدد ٥٨، نيسان/ أبريل ١٩٨١.

وقيدي، محمد. «النقد الإبستمولوجي: ضرورته ومستوياته؟.» **دراسات عربية**: العدد ١٠، آب/ أغسطس ١٩٨٣.

ندوات ومؤتمرات

فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي: أعمال الندوة الفلسفية الخامسة عشرة التي نظّمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥.



٢ ـ الأجنبية

Books

Affaya, Mohammed Noureddine. *L'Occident dans l'imaginaire arabo-musulman.* Casablanca: Toubkal, 1997.

Althusser, Louis. *Lénine et la philosophie.* Paris: Maspéro, 1972.

________. *Pour Marx.* Paris: Librairie Maspéro, 1965.

________. *Positions, 1964-1975.* Paris: Edition Sociales, 1976.

Aristote. *La Politique.* Paris: Librairie Philosophique Vrin, 1995. (Biblio Textes Philosophiques)

Arkoun, Mohammed. *Pour une Critique de la raison islamique.* Paris: Maisonneuve et Larose, 1984.

Arvon, Henri. *Feuerbach, sa vie et ses œuvres.* Paris: Presses Universitaires de France, 1964.

Assoun, Paul Laurent. *Marxisme et théorie critique.* Paris: Payot, 1978.

Barthes, Roland. *L'Empire des signes.* Genève: Skira, 1970.

________. *Le Grain de la voix.* Paris: Seuil, 1981.

Bataille, Georges. *Théorie de la Religion.* Paris: Gallimard, 1973.

Belaval, Yvon. *Histoire de la Philosophie II, vol. 2.* Paris: Gallimard, 1952. (Encyclopédie de la pléade)

Bernanos, Georges. *La Liberté pour quoi faire?.* Paris: Folio, 1995. (Folio Essais)

Binde, Jérôme (dir.). *Où Vont les valeurs?: Entretiens du XXème siècle.* Paris: Unesco; Albin Michel, 2004. (BAM Idées)

Bouretz, Pierre. *Qu'appelle-t-on philosopher?.* Paris: Gallimard, 2006.

Cassirer, Ernst. *La Philosophie des lumières.* Paris: Fayard, 1932.

Châtelet, François. *La Philosophie et l'Histoire, de 1780 à 1880: L'Histoire de la philosophie V.* Paris: Hachette, 1973. (Pluriel)

Compte-Sponville, André. *Présentations de la Philosophie.* Paris: Albin Michel, 2000. (Littérature et Documents)

Deleuze, Gilles. *Deux Régimes fous: Textes et entretiens, 1975-1995.* Edition de David Lapoujade. Paris: Minuit, 2003.

________. *Différence et Répétition.* Paris: Presses Universitaires de France, 1968.

________. *L'Ile déserte et autres textes, 1953-1974.* Paris: Minuit, 2002.

________. *Nietzsche et la philosophie.* Paris: Presses Universitaires de France, 1962.

________. *La Philosophie critique de Kant.* Paris: Presses Universitaires de France, 1963. (Quadrige Essais Débats)

________, Sean Hand and Paul Bove. *Foucault.* Paris: Minuit, 1986.

Démocratie et Représentation. Sous la responsabilité de Michèle Riot-Sarcey. Paris: Kimé, 1995.

Derrida, Jacques. *La Carte postale.* Paris: Seuil, 1980.

________________. *L'écriture et la différence.* Paris: Seuil, 1967.

________________. *Marges de la philosophie.* Paris: Minuit, 1972.

Dialectique du dialogue: La quête de l'interculturalité. Rio de Janeiro: Académie de la Latinité, 2008.

Epicure. *Lettres, Maximes, sentences*. Traduction de Jean François Balaudé. Paris: Le Livre de Poche, 1994. (Sentence Vaticane; 14)

Ferry, Jean-Marc. *Valeurs et normes: La Question de l'éthique*. Bruxelles: Université de Bruxelles, 2002.

Feuerbach, Ludwig. *Manifestes Philosophiques*. Traduit de l'allemand par Louis Althusser. Paris: Presses Universitaires de France, 1960. (Epiméthée)

Fichte, Johann Gottlieb. *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*. Paris: Presses Universitaires de France, 2000.

______________. *Revendication de la liberté de penser*. Paris: Le Livre de poche, 2002. (Classiques de la philosophie)

Les Fins de l'homme: A partir du travail de Jacques Derrida: Colloque de Cerisy, 23 juillet-2 aout 1980. Paris: Galilée, 1981.

Foucault, Michel. *L'Archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969.

_______. *Qu'est-ce que les Lumières?*. Paris: Gallimard, 2001.

_______. *Les Mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard, 1966.

_______. *L'Ordre du discours*. Paris: Flammarion, 1971.

_______. *Théorie d'ensemble*. Paris: Seuil, 1968.

Gasset, José Ortega Y. *La Révolte des masses*. Traduit de l'espagnol par Louis Parrot et Delphine Valentin; Préface de José-Luis Goyena. Paris: Belles Lettres, 2010. (Bibliothèque classique de la liberté)

Goldman, Lucien et Immanuel Kant. *Etudes sur la pensée dialectique et son histoire: La Communauté humaine et l'univers chez Kant*. Paris: Presses Universitaires de France, 1948.

Gontard, Marc. *Imaginaire de l'autre*. Paris: L'Harmattan, 1987.

_______. *Violence du texte*. Paris: L'Harmattan, 1981.

Guéroult, Martial. *Etudes sur Fichte*. Paris: Aubier Montaigne, 2001.

Habermas, Jurgen. *Après Marx*. Paris: Fayard, 1985.

_______. *Connaissance et intérêt*. Paris: Gallimard, 1976.

_______. *De l'éthique de la discussion*. Traduit de l'allemand par Mark Hanyadi. Paris: Cerf, 1992.

_______. *Discours Philosophique de la modernité*. Paris: Gallimard, 1988.

_______. *Morale et Communication: Conscience morale et activité communicationnelle*. Paris: Cerfs, 1986.

_______. *Profils Philosophiques et politiques*. Paris: Gallimard, 1974.

_______. *Théorie de l'agir communicationnel*. Paris: Fayard, 1987.

Hadot, Pierre. *La Citadelle intérieure: Introduction aux pensées de Marc Aurèlle*. Paris: Fayard, 1992.

_______. *Exercices Spirituels et philosophie antique: Etudes Augustiniennes*. 3ème éd. Paris: Institut d'études Augustiniennes, 1993.

_______. *La Philosophie comme manière de vivre*. Paris: Albin Michel, 2001.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *La Différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*. Translated by Bernard Gilson. Paris: Vrin, 1986.

________. *La Phénoménologie de l'Esprit.* Traduit par Jean Hypolite. Paris: Aubier Montaigne, 1941.

________. *Principes de la philosophie du droit.* Traduit par André Kaan. Paris: Gallimard, 1940.

Honneth, Axel. *Un Monde de déchirements: Théorie Critique, psychanalyse, sociologie.* Préface et traduit par Olivier Voirol et Pierre Rusch. Paris: La Découverte, 2013. (Théorie Critique)

Horkheimer, Max. *Eclipse de la Raison.* Paris: Payot, 1974.

________. *Théorie Traditionnelle et théorie critique.* Paris: Payot, 1978.

Jankélévitch, Vladimir. *Le Paradoxe de la morale.* Paris: Seuil, 1981.

Jay, Martin. *L'Imagination dialectique: Histoire de l'école de francfort (1923-1950).* avant propos de Max Horkheimer. Paris: Payot, 1977.

Jonas, Hans. *Le Principe de responsabilité.* Paris: Cerf, 1990.

Kant, Emmanuel. *Critique de la raison pure.* Paris: Presses Universitaires de France, 2012.

________. *La Philosophie de l'histoire.* Paris: Montaigne, 1947.

Khatibi, Abdelkébir. *Amour Bilingue.* Paris: Fata Morgana, 1983.

________. *Chemins de traverse: Essais de sociologie.* Rabat: Institut Universitaire de la recherche scientifique, 2002.

________. *Etudes Sociologiques sur le Maroc.* Rabat: BESM, 1980.

________. *Figures de l'étranger dans la littérature Française.* Paris: Denoël, 1987.

________. *Francophonie et Idiomes littéraires.* Rabat: Al Kalam, 1989.

________. *Le Lutteur de classe à la manière taoïste: Poème.* Paris: Sindibad, 1976.

________. *Le Livre du sang.* Paris: Gallimard, 1986.

________. *Maghreb Pluriel.* Paris: Denoël, 1982.

________. *La Mémoire tatouée.* Paris: Denoël, 1971.

________. *Par-dessus l'Epaule.* Paris: Aubier, 1988. (Ecrit sur parole)

________. *Pèlerinage d'un artiste amoureux.* Paris: Rocher, 2002.

________. *Le Prophète voilé.* Paris: L'Harmattan, 1979.

________. *Le Scribe et son ombre.* Paris: La Différence, 2008.

________. *Triptyque de Rabat.* Paris: Noel Blandin, 1994.

________ et Samuel Weber. *Le Chemin vers l'autre: Entretiens.* Animés par Taieb Belghazi. Rabat: Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, 2012.

Kojeve, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel.* Paris: Gallimard, 1947.

Lahjomri, Abdeljlil. *Le Maroc des heures françaises.* Rabat: Marsam, 1999.

Lefebvre, Henri. *Pour Connaitre la pensée de Karl Marx.* Paris: Bordas, 1966.

Levinas, Emmanuel. *L'Ethique comme philosophie première.* Paris: Rivage, 1998.

________. *Totalité et Infini: Essai sur l'extériorité.* Le Haye: Nijhoff, 1961. (Biblio Essais)

Mandel, Ernest. *La Formation de la pensée économique de Karl Marx: De 1843 jusqu'à la rédaction du "Capital", étude génétique.* Paris: Librairie Maspéro, 1967.

Marcuse, Herbert. *Culture et société.* Paris: Minuit, 1970.

______. *L'Homme unidimensionnel*. Paris: Minuit, 1968.

______. *Philosophie et révolution*. Paris: Denoël/Gonthier, 1969. (Bibliothèque Médiations)

Marx, Karl. *Le Capital: Tome 1*. Paris: Garnier-Flammarion, 1969.

______. *Contribution à la critique de l'économie politique*. Paris: Edition Sociales, 1977.

______. *Critique du droit politique hégélien*. Paris: Edition Sociales, 1975.

______. *Critique de l'Etat hégélien*. Paris: Union Générale d'édition, 1976.

______. *La Question juive*. Paris: Union Générale d'édition, 1968.

______. *Manuscrits de 1844: Economie Politique et philosophie*. Présentation, tradution et notes de Emile Bottigelli. Paris: Edition Sociales, 1969.

Mattelart, Armand. *Diversité Culturelle et mondialisation*. Paris: La Découverte, 2005. (Repères)

Merleau-Ponty, Maurice. *Signes*. Paris: Gallimard, 1960.

Message, Jacques, Joël Roman et Etienne Tassin. *Autrement n°102 : À quoi pensent les philosophes*. Paris: Autrement, 1988. (Interrogations contemporaines)

Minc, Alain. *L'Ivresse démocratique*. Paris: Gallimard, 1995.

Neil, Henri. *De la médiation dans la philosophie de Hegel*. Paris: Montaigne, 1945.

Negri, Antonio. *Marx au-delà de Marx*. Paris: L'Harmattan, 1996.

______ et Michael Hardt. *Multitude: Guerre et démocratie à l'âge de l'empire*. Paris: La Découverte, 2004.

Nietzsche, Friedrich. *Généologie de la morale*. Paris: Gallimard, 1964.

Nozick, Robert. *Anarchie, Etat et Utopie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1974.

Pascon, Paul. *Etudes Rurales: Idées et enquêtes sur la campagne marocaine*. Rabat: SMER, 1980.

Platon, R. Baccou. *La République*. Paris: Garnier-Flammarion, 1966.

Ponty, Maurice Merleau. *Parcours deux: 1951-1961*. Paris: Verder, 2000.

Rasse, Paul. *La Rencontre des mondes: Diversité culturelle et communications*. Paris: Armand Colin, 2006.

Rawls, John. *Justice et démocratie*. Paris: Seuil, 1998.

Ricoeur, Paul. *De l'interprétation: Essai sur Sigmund Freud*. Paris: Seuil, 1965.

______. *La Métaphore vive*. Paris: Seuil, 1975.

______. *Parcours de la Reconnaissance*. Paris: Stock, 2004.

______. *Soi même comme un Autre*. Paris: Seuil, 1990.

______. *Temps et Récit: 1. L'intrigue et le récit historique*. Paris: Seuil, 1983. (Points Essais)

Rosanvallon, Pierre. *La Légitimité démocratique, impartialité, réflexibilité, proximité*. Paris: Seuil, 2008.

Segalen, Victor. *Equipée: Voyage au pays du réel*. Paris: Gallimard, 1983.

______. *Essai sur l'exotisme*. Montpelier: Fata Morgana, 1978.

Sélim, Abou. *L'Identité culturelle: Relations interethniques et problèmes d'acculturation*. Paris: Anthropos, 1986.

Sève, Lucien. *Introduction aux Textes de la méthode des sciences sociales*. Paris: Edition Sociales, 1974.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. *Premiers écrits, 1794-1795*. Paris: Presses Universitaires de France, 1987. (Epiméthée)

________. *Recherches Philosophiques sur l'essence de la liberté humaine et les sujets qui s'y rattachent*. Paris: Payot, 1977.

La Société en quête de valeurs: Pour sortir de l'alternative entre scepticisme et dogmatisme. Paris: Institut de management d'EDF et de GDF, 1996.

Steiner, George. *Poésie de la pensée*. Paris: Gallimard, 2011.

Thucydide, Albert. *Guerre du Péloponnèse II 37*. Paris: Robert Laffont, 1990.

Todorov, Tzvetan. *Nous et les Autres: La Réflexion française sur la diversité humaine*. Paris: Seuil, 1989.

Tolérance: J'écris ton nom. Paris: UNESCO, 1995.

Vanbremeersch, Nicolas. *De la démocratie numérique*. Paris: Seuil, 2009. (Mediathèque)

Vaysse, Jean-Marie. *Lecture de Fichte*. Paris: Presse Universitaires du Mirail, 2001.

Virilio, Paul. *Stratégie de la déception*. Paris: Galilée, 1999.

________. *Vitesse et Politique: Essai de dromologie*. Paris: Galilée, 1977. (La Philosophie en effet)

Weil, Eric. *Problèmes Kantiens*. Paris: Librairie Philosophique Vrin, 1963. (Problèmes et Controverses)

Periodicals

Abesour, Miguel. «La Théorie critique: Une pensée de l'exil.» *Archives de Philosophie*: no. 45, 1982.

Ansart, Pierre «La Psychanalyse comme instrument d'analyse des situations idéologiques.» *L'Homme et la Société*: nos. 51-54, janvier 1979.

Balaudé, Jean François. «Vivre Philosophiquement aujourd'hui.» *Cahiers Philosophiques*: no. 120, décembre 2009.

Barthes, Roland. «Ce Que je dois à Khatibi.» *Proculture* (Rabat): no. 12, 1970.

Bergson, Henri. «Trois Lettres inédites de Henri Bergson à Gilles Deleuze.» *Critique*: no. 732, mai 2008.

Doubrovsky, Serge. «Une écriture tragique.» *Poétique*: no. 47, septembre 1981.

Habermas, Jurgen. «Une Flèche dans le cœur du temps présent.» *Critique*: nos. 464-465, 1986.

Khatibi, Abdelkébir. «Entretien.» *Lamalif*: no. 147, juin - juillet 1983.

Mongin, Olivier. «La Révolution libérale et ses avatars.» *Esprit*: octobre 1998.

Morin, Edgar. «La Démocratie: Que faire?.» *Cahiers de l'Europe*: no. 2, printemps - été 1997.

Rochlitz, Rainer. «Des Philosophes allemands face à la pensée française.» *Critique*: nos. 464-465, 1986.

فهرس

هذا الكتاب

تتمثّل المهمّة النظرية والتاريخية والسياسية للفكر النقدي بـ «مساءلة البداهات»، وكشف تداعيات الآراء والمعتقدات الشائعة، وخلخلة أطر التفكير والمناقشة التي تستهدف تعليب عقول الناشئة واستلاب الإرادات، والتشويش على حرية الكائن وإلهائه بمظاهر الأمور وإغراءات الاستهلاك، وإخضاعه لما يستنفر الإدراك والانفعال.

والفكر النقدي هو نتاج عمليات ذهنية وتمثُّلات تسعف في الانتقال من الحساسية وحالات الانفعال إلى العقل والمفهوم، والعمل ما أمكن على إنتاج معرفة تتميز بالدقة، اعتماداً على مهارات البرهنة والتمييز والحكم المقنع. لهذا يُفترض بالفكر النقدي، كيفما كانت مرجعيته النظرية، مراعاة سياقات التفكير في زمن العالم، والعمل على تعرية نقائصه وأعطابه، وإبراز عناصر القوة فيه.

يتناول هذا الكتاب في فصوله الستة قضايا وأبعاد الفكر النقدي، بدءاً بالمقدمات النظرية للنقد في الفلسفة الحديثة ثم في الفلسفة المعاصرة، مروراً بوجهات النقد الفلسفي، وبالكثافة النقدية التي تتضمنها الفلسفة وعلاقتها بأسئلة الوجود والحياة، وأسئلة القيم والقلق العام الذي أصبح يساور الأفراد والجماعات، وانتهاءً بالنزعات النقدية في الفكر العربي المعاصر.

الدكتور محمد نور الدين أفاية

- باحث عربي من المغرب، من مواليد العام ١٩٥٦.
- حائز شهادة دكتوراه دولة في الفلسفة.
- أستاذ التعليم العالي في تخصص الجماليات وفلسفة التواصل.
- يرئس جمعية البحث في التواصل ما بين الثقافات.
- له عدد من الكتب، أهمها: **الهوية والاختلاف؛ الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة ـ نموذج هابرماس؛ الغرب في المتخيل العربي الإسلامي** (باللغة الفرنسية)؛ **الغرب المتخيَّل: صور الآخر في الفكر العربي الإسلامي الوسيط؛ أسئلة النهضة في المغرب؛ السلطة والفكر: من أجل ثقافة الاعتراف في المغرب؛ الديمقراطية المنقوصة**. فضلاً عن مساهماته في مجموعة من الكتب الجماعية ودراساته ومقالاته المنشورة في مجلات عربية وأجنبية.

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص.ب: ٦٠٠١ - ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٠٣٤ ٢٤٠٧ ـ لبنان
تلفون: ٧٥٠٠٨٤ ـ ٧٥٠٠٨٥ ـ ٧٥٠٠٨٦ ـ ٧٥٠٠٨٧ (٩٦١١+)
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت
فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (٩٦١١+)
e-mail: info@caus.org.lb
Web site: http://www.caus.org.lb

الثمن: ١٣ دولاراً
أو ما يعادلها

ISBN: 978-9953-82-677-6

